

دعا احد اطون حلیم ۲ ۵ ۲ ۵۰

یا علة العلل یا قدیما لم یزل یا منشئ مبادی حرکات الاول یا من اراد اشیاء فعل اسالک الرحمة ... [illegible]

سقیم ... [illegible] ... من عطایاک ... من فضائل المجد ... [illegible]

دعا شیخ مولای مولانا ... [illegible]

اللهم ... [illegible] ... علینا من فضلک وانشر علینا من رحمتک وانزل علینا من برکاتک ... [illegible]

... [illegible] ... یا ارحم الراحمین ... [illegible]

قال النبی علیه السلام

من عرف بالله ... [illegible]

مشیت الی داری ... [illegible] ... فوشت لها عیسی ... [illegible]

۲

... [illegible]	... [illegible]
ای ... [illegible]	... [illegible]
نقل عد السیف الموت موقعا	من ... [illegible]
... [illegible] ... کردم	... [illegible] ... بودای
دار ... [illegible] ... داد	... [illegible] ... داد
... [illegible]	... [illegible] ... داد
عم ... [illegible] ... کردد	عم ... [illegible] ... کردد
... [illegible]	... [illegible] ... کردد
... [illegible]	... [illegible]
... [illegible]	... [illegible]
ای مطرب ... [illegible] ... ده	دل ... [illegible] ... ده
ای ساقی ... [illegible] ... ده	کو ... [illegible] ... ده
... [illegible] ... بردم	دردی ... [illegible] ... بردم
... [illegible]	دل ... [illegible] ... بردم
... [illegible]	... [illegible]
... [illegible]	... [illegible]
... [illegible]	... [illegible]
... [illegible]	... [illegible]
... [illegible]	... [illegible]
... [illegible]	... [illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم

بنام ایزد فرد جهاندار ... بدارنده خورشید انوار ... نظم آوردم این فال خجسته ... که باشد راحت دلها ختم

همیشه باد ساعات و روز وسال ... دولت ایمن است از سمیر ... کزین خوش‌تر نباشد فال دیگر

درود بی‌حد بر محمد ... که کار از سرار ... که کار فرو کوردی در حال ... [illegible]

... وضوی طهارت

[illegible]

[illegible]

هر ... جامه پوشد ... ماه ... حمل ... [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير الحمد لله الذي ليس لوجوده بداية
ولا لجوده نهاية وله في كل شيء آية والصلوة على محمد سيد المرسلين وخاتم النبيين وعلى آله واصحابه الطاهرين
وبعد فان اجل المعارف واعلاها واشرف المقاصد واولاها معرفة الله تعالى وصفاته والاستدلال عليها
بآياته وقد اتفق آراء اولي الالباب ان حكمة رب الارباب في انشاء ادلة الانهى وابداء ذوي الحجى انما
هي العرفان والاحسان اذ غير ذلك يلابسه الحاجة والنقصان وهو الكامل المحبوب ان يعرف ومطلوب
ان يتعرف ولهذا فسروا بتقييد اطلاق العبادة بالمعرفة في قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
على ان الظاهر انه مسموع والى الرسول مرفوع وقد جاء في الاخبار القدسية من كلام رب
العزة كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف لا سيما ان الاستدلال لا يكون على وجه المعقول طبق
كلام الله وكلام الرسول الذي لا يساعد فوق العقل والشرع عدالة ولا تثبته اقوى منهما دلالة وهما
حجتان من الله تعالى من تمسك بهما فقد اصاب وهدى ولا خفاء ان شرف العلم اما بمنطوقه او بمعلومه ولا
شرف للمنطوق فوق اليقين ولا ما يعلم سوى رب العالمين وكتاب الصحائف جامع لما ثبت بالحجج القطعية والدلائل
اليقينية على ما يشهد به صريح العقل ودل عليه صحيح النقل مع حجج المخالفين من الفلاسفة وتبعتهم و
ابطالها على اصولهم وقواعدهم لتبلغ حسبان الموقنين وتقوى ثمار المحسنين الا انه لا يسفر الا بابانة
الصحيح وازالة الشبهة فالتمس طائفة من العلماء وطائفة من الفضلاء ان اكتب له شرحا وافيا ببيانه كافيا
لتبيانه مع زيادة ما يتوقف عليه الايقان وافادة ما يفتقر اليه الاتقان فالتزمته وسميته كتاب
المعارف في شرح الصحائف وسألت الهام الصواب من الحكيم الوهاب **قال** الحمد لله الخ **اقول**
خطبة كل كتاب ومفتتح كل باب ينبغي ان يكون مناسبا له بان يكون فيه اشارة الى معظم اصوله و
مجمل فصوله ومعظم اصول الكلام ان الله تعالى واجب الوجود لذاته وواحد بذاته مبدع الماهيات
بحكمته موجد الموجودات بقدرته وان محمدا سيد الكائنات وآله واصحابه اشرف المخلوقات و
قد اشار في هذه الخطبة الى هذه الجملة فوله المستحق للوجود والوحدة بالذات الى انه حقيقة
الوجود والوحدة بذاته لا بالابداع الاختراع وهو سابب الحكمة والايجاد القدرة **قال**
وقد كشف الخ **اقول** هذه جملة مشتملة على استعارات مرشحة وتطبيقات مرصعة مع رعاية نظم
الكلام على احسن النظام وذلك لانه ذكر التحير في ظلمة الاوهام والتعسف في دجية المواهم
واورد في مقابلة التحير والتعسف وجدان المحجة والهداية الى سبيل الرشاد والدلالة الى الطريق
السداد ورسم في مقابلة الظلمة والدجية ظهور الصبح ووضوح الطريق ثم ذكر وجدان كلامهم

مزيغه مزخرفه وكانه كان حسنها في الظلمة نفيسة كريمة فلما استضاء الصبح واستنار الجو فاد انها
مزخرفه مموهه **قال قلت** احسن تعالى انهم قولهم الله تعالى واحد ولكن يصح ان ينسب ذلك الى الزخرف **قلت**
اضافة المقالات الى ضمير هم يومي الى ما يختص بهم خلطه الشيء خالصه وعقيلته نفيسه قوله على فساد
عقائدهم اي عقائد اليهود والنصارى **قال** ورتبته الخ **اقول** اجزاء العلوم ثلثة موضوعات
ومبادي ومسائل اذ كل علم فرض فلا بد من احكام مقصودة من ذلك العلم تبين فيه وقد يذكر فيه ما لا يكون
مقصودا بالذات بل لبيان احكامه المقصودة وهو اشياء تتالف منها دلائله وهي على ضربين ضروري و
غير ضروري والضروري اما عام يستعمل في العلوم كلها كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان و
المعدوم لا يتصف بالموجود واما خاص بعلم او اكثر كقولنا مساوي المساوي مساو والكل اعظم من الجزء
فانهما من مقدمات الهندسة وغير الضروري قد يكون مقصودا من علم اخر مبينا فيه كقولنا زوايا المثلث
مساوية لقائمتين فانه من احكام كتاب اقليدس وقد لا يكون وهو اما ان لا يكون مبينا في علم اصلا و
يأخذه المتعلم على سبيل الشك والانكار كقولهم عين المسامي لا يزيد على عين المسامي او بين في ذلك العلم
في موضع اخر وهذا كثير فعلم ان ما يذكر في العلم بعضه مقصود بالذات وبعضه مقصود بالعرض والاول
المقصود بالذات هي المسائل والمقصودة بالعرض هي المبادي ثم المسائل لا بد وان يتعلق بشيء واحد
او التي تندرج في شيء واحد والا لما كان علما واحدا بل مسائل متفرقة كمسائل علم الطب اذا لم يجعل معرفة
الادوية منه فانها متعلقة ببدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وان جعلت منه فمسائل الطب
متعلقة ببدن الانسان من تلك الحيثية والادوية من حيث انها ادوية لكن كلاهما يرجع الى انه ينفع
في العلاج اما بان يكون معالجا او معالجا به فذلك الشيء او الاشياء تسمى موضوع ذلك العلم لان موضوع
مسائل ذلك العلم اي المحكوم عليه راجع اليه ثم شرطوا ان يكون التعلق بعرض ذاتي لذلك الشيء او الاشياء
اي الذي ينشأ من الذات فلهذا عرفوا الموضوع بانه الذي يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية و
الاعراض ستة اقسام ما يعرض لا بواسطة كالتعجب بالقوة للانسان او بواسطة مساو كالضحك بالقوة
للانسان بواسطة التعجب بالقوة المساوي للانسان او بواسطة امر اعم داخل كالحركة له بواسطة
انه جسم او بواسطة امر اعم خارج كالحركة للابيض بواسطة انه جسم اذ الجسم اعم من الابيض وخارج عنه
لان الابيض يشمل ذو بياض فقط او بواسطة امر اخص كالضحك للحيوان بواسطة انه انسان او بواسطة
امر مباين كالحرارة للجسم بواسطة السخن والثلاثة الاول اعراض ذاتية والثلاثة الاخيرة اعراض غريبة
والحصر في هذه الاقسام بين والحصر في الثلثة انما لا بد للعلم ان كان مقصودا منه فهو المسائل وغير المقصود

المباحث

ان كان متعلق المسائل بالسبب المذكور فهو الموضوع والا فالمبادي قوله وفيه مقدمة المقدمة ما يتوقف عليه شيء

وقيل الفرق بين المقدمات والمبادي وقيل هي اعم من المبادي لان المبادي ما يتوقف عليه دلايل المسائل بلا واسطة و

المقدمة ما يتوقف عليه المسائل او المبادي بواسطة او لا بواسطة وهذا احسن وقال المنطقيون المقدمة هو كل

قضية يكون جزء الحجة قال الفصل الاول اقول لما كان البحث في نفس علم الكلام اي في مسائله عن ذات الله تعالى

وصفاته واسمائه وعن احوال المخلوقات من الملائكة والانبياء والاولياء والمطيعين والعاصين في الدنيا والاخرة

وعن احوال الجنة والنار وما يتبعهما على قانون الاسلام والمراد بقانون الاسلام ما هو اصوله من كتاب الله

وسنة رسوله والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها فانه ايضا من اصول الاسلام والفلاسفة ايضا يبحثون

عن هذه الاشياء لكن على اصول الفلسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والواحد لا يكون فاعلا وقابلا

معا والامكان صفة وجودية والعود ممتنع والوحي ونزول الملك محال ويسمون بالالهي يكون الامتياز بين

الكلام والالهي ان الكلام على اصول هذه الشريعة والالهي على اصول الفلسفة فعلم مما ذكر ان علم الكلام

علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته واسمائه واحوال الممكنات في المبدا والمعاد على قانون الاسلام فقولنا على

قانون الاسلام كالفصل وما قبله كالجنس والمراد بذات الله ههنا ذاته تعالى من حيث الصفات اذ البحث عنها من هذه

الحيثية من مسائل علم الكلام لا ذاته من حيث هي فانها الموضوع والبحث عن الموضوع من المبادي والذات قد

يطلق على الذات من حيث هي وعلى الذات من حيث كذا فههنا بالثاني اثبات ذات الله تعالى من حيث هي وذاته من حيث

الصفات كالذات من حيث عدم التركب والجوهرية والعرضية وغير ذلك وبنفس الصفات والبحث عن الاول

من المبادي وعن الثاني والثالث من المسائل قال قلت دلالة العام على الخاص غير ظاهرة فكيف يجوز في

التعريف قلت يجوز بشرط القرينة كالناطق في تعريف الانسان وقد يقال بتغيير الموضوع قال وعلم من ذلك الخ

اقول قد علم مما ذكر في صدر هذا الفصل ان بحثنا في علم الكلام انما يقع عن اوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث هي واوصاف

ذاتية لذات الممكنات من حيث انها محتاجة في احوالها الى الله تعالى اما الاول فلان ذكر صفات الله تعالى وحده سواء كان مع

اعتبار الذات كالواجب والعالم او لا كالوجوب والعلم مضافة يفهم منه الذات الموصوف من حيث هي لان ذكر الشيء وحده

يفهم منه الشيء من حيث هو بدون اعتبار شيء معه واما الثاني فلان احوال الممكنات التي يبحث عنها في علم الكلام بحسب

الدنيا والاخرة احوال محتاجة مستندة الى الله تعالى فيستلزم عروضها ذات الممكنات من حيث انها محتاجة في احوالها

الى الله تعالى واذا علم ان بحثنا في علم الكلام عن اوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث هي وعن اوصاف ذاتية لذات الممكنات

من حيث انها محتاجة الى الله تعالى علم ان موضوع علم الكلام ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث

انها محتاجة الى الله لما علم فيما مضى ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اوصافه الذاتية وقد عرفت به

البته

يعني الواني قال قلت قد ذكرتم ان الموضوع اذا كان اشيا تجب ان يجمعها الى شيء واحد فههنا اي شيء يرجع

ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تعالى قلت كلاهما يرجع الى الموجود فان قلت فلم قدم

المقدمة بانها التي يتوقف عليها شيء من المباحث فههنا جعلتم تعريف علم الكلام وما يتبعه من الموضوع مقدمة

باي شيء من المباحث يتوقف على ذلك قلت البحث عن الكلام يتوقف عليها لانه ما لم يعرف الشيء لم يطلب السرطا لله

قال الفصل الثاني في اقسام الموجودات اقول هذا الفصل مشتمل على قسمة الموجودات على المذهبين مذهب الفلاسفة

ومذهب اهل الملة قال كل ما يتصوره العقل الخ اقول كل ما يتصوره العقل سواء كان بالحقيقة او بوجه من الوجوه

فهو اما واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته لانه لا يخلو من ان يقتضي ذاته وجوده الخارجي

او لا فالاول هو الواجب تعالى وتقدس والثاني اما ان يقتضي عدمه الخارجي او لا فالاول هو الممتنع كاجتماع النقيضين

والثاني هو الممكن كالسماء والارض وما بينهما فالممكن ما لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم فان قلت ان اردتم بالنفي

الوجود والعدم في الواجب والممتنع اقتضاء كل منهما وحده فههنا قسم اخر وهو ان يكون مقتضيا لهما جميعا وان

اردتم مطلقا سواء كان وحده او لا فلا م ان ما يقتضي الوجود فهو واجب وان ما يقتضي العدم فهو ممتنع واما

يكون كذلك ان لو كان اقتضاؤه اياه وحده قلت نعني وحدهما ولا يلزم قسم اخر لان ما يقتضي الوجود والعدم يلزم

منع الوجود في الخارج لامتناع كون الشيء واجبا وممتنعا فيكون مندرجا في قسم ما يقتضي العدم وحده لا

النقيض قسما اخر فان قلت انتم في قسمة الموجودات والممتنع ليس منها قلت انما لزم لزيادة فائدة حصر المعاني و

موادها واعلم ان قول الفلاسفة ان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده يناقض مذهبهم ان وجود الواجب عين ذاته

اذ الشيء لا يكون مقتضيا لنفسه والا يلزم تقدم الشيء على نفسه وكذا مشايخ اهل السنة والمعتزلة ذهبوا الى انه كل

شيء عين ذاته مع انهم صرحوا بان الواجب يقتضي ذاته وجوده واجاب قوم بان وجود الواجب وجود مخصوص فليس

مقتضيا للمطلق بل هو عينه وفيه بحث لان المطلق ان كان وجود الواجب فوجوده عين ذاته وان لم يكن فلا يلزم

مقتضيا لوجوده ويلزم ايضا تركب ذات الواجب لان المطلق جزء المقيد قال والممكن اما جوهر الخ اقول

الممكن وهو الذي لا يقتضي وجوده ولا عدمه اما جوهر او عرض لانه ان لم يكن في الموضوع وهو المحل المقوم للحال

كالحجر فهو الجوهر وان كان في الموضوع فهو العرض ثم الجوهر اما وضعي او غير وضعي والوضع كون الشيء بحيث يشار اليه

اليه اشارة حسية بانه ههنا او هناك سواء كان بالحس او لا وقوله اشارة حسية ليخرج الاشارة العقلية

اذ لا يقال له وضعي ثم الوضعي اما حال في المحل او لا والحال اما ان يكون مبدا اي سببا للاثار المختصة بالنوع

الذي هو حال فيه او لا فان كان مبدا يسمى صورة نوعية اذ به يتحقق النوع ثم الصورة النوعية ان كان مبدا

للاغتذاء والنماء يسمى نفسا نباتية وهي يكون موجودة في كل ما يتغذى وينمو من النبات والحيوان وان لم يكن مبدا

للاغتذاء والنماء واما ان يكون مبدا الحس والحركة الارادية او لشي اخر غير الحس والحركة فان كان الاول سمي نفسا حيوانية
وان كانت مبدا الشي اخر غير الحس والحركة سميت بسيطة طبعية كما يكون في الماء مثلا فانها تقتضي رطوبته وسيلانه
وكذا في باقي العناصر وغير ذلك من الاجسام ما يسمع جواهر واما ما كما في البرد وغير هذا اذا كان مبدا
للاثار المختصة اما اذا لم يكن فهو الصورة الجسمية وهي المتصل بذاته اي المتصل المحسوس في الاجسام الذي
في الطول والعرض والعمق وهذا على مذهب من قال ان النفس الانسانية ليست بجسم وهو ارسطو ومن تابعه الى
زماننا هذا وهذه القسمة ايضا على رايهم واما على مذهب من قال انها جسم وهو جمهور اهل الملة والمتكلمين فيصير الصورة النوعية اربعة اقسام الثلثة المذكورة والتي يكون مبدا للاثار المختصة بنوع الانسان
من الادراك والافكار والتعجب والضحك وغير ذلك **فان قلت** لكل نوع من الحيوان ايضا اثار مختصة **قلت** تلك
لا تخرج عن كونه حسا وحركة حيوانية ارادية **قال** وغير الحال اما حال الحال **اقول** قد مر ان الجوهر
المحل واما الجوهر الوضعي الذي لا يكون حالا فاما ان يكون محلا او مركبا من الحال والمحل لانه لا يخلو من
ان يكون مركبا من الحال والمحل او لا وان كان فهو الثاني وان لم يكن فلا بد وان يكون محلا لشيء من الاعراض الجواهر
اذ يمتنع وجود وضعي لا يقوم به عرض ثم المحل اما ان يكون مقوما لحاله اي لا يمكن تحقق حاله بدونه او لا يكون
فان كان مقوما يسمى موضوعا كالجسم بالنسبة الى الاعراض وان لم يكن مقوما يسمى هيولى كما مر في
موضعه والمركب من الحال والمحل هو الجسم وهو اما بسيط وهو الذي لم يتالف من اجسام مختلفة
الطبائع كالعناصر مثلا او مركب لذا تالف كالنبات والمعدن والحيوان ثم البسيط ان كان جزؤه والجزء الاخر
كالكل في الاسم والحد فهو البسيط العنصري وهو العناصر فان اسم الماء وحده يطلق على قطرة
وعلى البحر وكذا في البواقي وان لم يكن جزؤه كالكل في الاسم والحد فهو البسيط الفلكي كالافلاك والكواكب
وقد اطلقوا البسيط على كل جسم يكون جزؤه كالكل في الاسم والحد وان كان مركبا من اجسام مختلفة
الطبائع كالعسل والخل والعظم واللحم وامثال ذلك ويكون المركب الذي في مقابلته ما لا يكون كذلك
كالبدن واليد **قال** وغير الوضعي الى قوله فهو العقل المتوسط **اقول** اذا عرفت اقسام الجوهر
الوضعي فالجوهر الغير الوضعي ان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير كتعلق الملك بالمدينة فهو النفس فان
كانت متعلقة بالحيوان فهي النفس الانسانية وان كانت متعلقة بغير الحيوان فهي النفس الفلكية **فان قلت** نقل
من الحكماء ان الفلك حيوان فلا يصح ان المتعلق بالحيوان النفس الانسانية **قلت** الحيوان عام والنمو على
حال عندهم نعم المشهور منهم ان الفلك حي والحي غير الحيوان ويرجح اليه ورد من اخا بطين ولا عجب
به ان هذه القسمة على راي بعضهم من زمان ارسطو الى هذا الزمان **فان قلت** سلمنا لكن هذا البعض انما هو

كانت متعلقة بعقل جسم الفلكي يكون ايضا نفسا فلكية وليس لذلك كذلك **قلت** على مذهب اصحاب هذه القسمة مخصص في التعلق بالحيوان او
وان لم يكن متعلقا بالجسم تعلق التدبير سواء كان له تعلق بجسم بوجه اخر مثل تعلق المانيرا وغير ذلك فهو العقل وان لم يكن
بينه وبين الواجب واسطة اي يكون اثره الاول فهو عقل الكل اي عقل مجموع كرة العالم وبعضهم يسمونه نفسا صادرة عن هذا
العقل متعلقة بمجموع كرة العالم تعلق التدبير ويسمونه نفس الكل وان كان بينه وبين الواجب واسطة كان مبدا للحوادث
العنصرية اي سببا للحوادث الكائنة في عالم الكون والفساد فهو العقل الفعال وان لم يكن مبدا فهو العقل المتوسط
وذلك عندهم ما يسمى عقول المجموع عشرة **قال** واما العرض الى قوله سبعة الاسفل **اقول** اذا عرفت اقسام الجواهر
فاعلم ان العرض عندهم منحصر في تسعة اقسام لانه اما ان يقتضي قسمة او نسبة او لا هذا ولا ذاك فالاول هو الكم والثاني
سبعة اقسام والثالث الكيف فالمجموع تسعة وعرفوا الكم بانه العرض الذي يقتضي القسمة لذاته ومرادهم بالقسمة
الحصول اي عن سبب فعل الامتداد ان الكم لا يقتضيه وعرفه قوم بانه الذي يقبل الانقسام لذاته وجاز ان يراد بالقسمة
هنا المعنى المذكور وجاز ان يراد بها الامتداد ان الكم قابل لها بذاته وعرفوا النسبة بانها العرض الذي يعقل بالقياس
الى تعقل الغير وعرفوا الكيف بانه العرض الذي لا يكون ماهيته بالقياس الى الغير ولا يقتضي الانقسام لذاته كاللون والطعم
والرائحة وامثالها والنسبة سبعة اقسام **آ** المضاف وهو النسبة المتكررة كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية
والكلية والجزئية لانه بالقياس الى نسبة اخرى فيكون متكررا **ب** الاين وهو حصول في المكان **ج** المتى وهو حصول
في الزمان كالعتاقة والحداثة **د** الوضع وهو هيئة للجسم من نسبة بعض اجزائه الى البعض والى الامور الخارجة
مثل السماء والارض كالقيام والقعود **فان قلت** لا شك ان نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة معتبرة في انواع الوضع كالقيام
مثلا فان حقيقته انما تتم اذا كان الراس نحو السماء والرجل نحو الارض حتى لو قلب الانسان الى ان يصير راسه نحو
الارض ورجله الى السماء يكون نوعا اخر من الوضع وكذا القعود وغيره من الاوضاع ولكن لم قلتم انها معتبرة في
مطلق الوضع الذي هو جنس الانواع فلم لا يجوز ان يكون مطلق الوضع عبارة عن نسبة الاجزاء بعضها الى البعض
ويكون النسبة الى الامور الخارجة في كل نوع فصلا لذلك النوع **قلت** هذا غير جائز وجهين **ا** الجنس والفصل يجب
ان يكون كل منهما صادقا على الاخر الى الامور الخارجة ليست بمحمولة على نسبة بعضها الى البعض **ب** نسبة الاجزاء
الى الامور الخارجة متواطئة في جميع انواع الوضع كما ذكرتم فكيف يكون فصلا فالحق ان مطلق مجموع نسبة الاجزاء
بعضها الى البعض والى الامور الخارجة هو مشترك مقول على جميع انواع الوضع وكل نوع ممتاز عن الاخر
بخصوصية هذا المجموع وكل منهما صادق على الاخر **ه** الملك ويقال له الجدة ايضا وهو نسبة الشي الى ملاصق
ينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والمراد بهذه المصادر ما يحصل منها لا انفسها لانها من قبيل ان يفعل
و ان يفعل وهو التاثير كالقطع **ز** ان ينفعل وهو التاثر كالانقطاع وله دليل على انحصار النسب في هذه

السبعة سوى الاستقرآء فيكون احساس العرض بسبعة بطريق الاستقرآء قال وقال بعضهم جعلها بلا لما قوله على اى اكثا

اقول يعنى انحصار احساس العرض فى السبعة مذهب بعض الحكماء وهم الاكثرون وبعضهم جعلها بلا لما الكم والكيف والنسبة

بعلمهم انحصار المقدار بين الكيف والاين كما ذكرنا قبل وعمق هذا الموضع ان الاولين ذهبوا الى ان مفهوم النسبة من

حيث هو خارج عن حقائق هذه النسب السبع وهي احناس عالية لانواع النسبة وذهب الاخرون الى ان مفهوم النسبة داخل

فى حقائق هذه السبع لانا لو امعنا النظر فى مفهومات هذه النسب نعلم بالضرورة انا لو رفعنا مفهوم النسبة عنها

ما بقى حقائقها لانا لو توهمنا ارتفاع مفهوم النسبة الذي هو معنى يعقل بالقياس الى الغير عن الحصول الذي هو

الحصول فى المكان لما بقى حقيقته وكذا فى غير الاين من النسب وعلامة جزء الشيء انا لو توهمنا ارتفاعه عنه لما بقيت

ذات ذلك الشيء وقد يحقق هذا المعنى ههنا فقد ثبت ان النسبة من حيث ذاتي لهذه السبع والنسب السبع متحالفة

بالماهية فيكون النسبة جنسا لها وهذا المذهب قريب من الحق نعلم ان طائفة منهم جعل اجناس العرض تسعة وطائفة

ملنه فان قلت يرد عليهم ان ههنا قسما اخر وهو ان يكون العرض مقتضيا للقسمة والنسبة كالاطول والاعظم

فان كلا منهما يقتضي القسمة والنسبة معا لان مفهوم الاطول طويل زائد ومفهوم الاعظم عظيم زائد قلت الاطول كم

عرض له الاضافة وكذلك الاعظم والتراكيب الواقعة بين معروضات الاعراض اعتبارية كما فى الاسود والاب

وامثال ذلك ثم كل من الكيف والنسبة اما لازم للمحل ولا والاول اما لازم للوجود كالسواد للزنجي والبيوع

للانسان او للماهية كالفردية للثلاثة والفوقية للسماء والثاني وهو الذي لا يكون لازما اما سريع الزوال كحمرة

الخجل وصفرة الوجل او بطيء الزوال كالشباب والصبا وانما خص هذا بالكيف والنسبة لان الكم لازم لذاك الكمية

دائما الا اذا اعتبرنا الكمية المعينة فانها قد تزول عنه بالتخلخل والتكاثف هذه هي قسمة الموجودات على

راي الفلاسفة من زمان ارسطو الى زماننا قال واما على راي المتكلمين فهي فى القسمة اقول قال المتكلمون

الموجود اما واجب او ممكن لانه ان وجوده لذاته او ممكن لانه لم يعرض للممكن اما متحيز او حال فى المتحيز

او لا هذا ولا ذاك وهذه القسمة عندهم بحسب العقل لان القسم الثالث محال عندهم كما يجي والمتحيز هو الواقع

المتوهم المشغول بالشيء وانما لم يعرف على قوله هو الفراغ المتوهم لان الحيز اما اضافي وهو ما بين اعساد الاماكن

فى تعريفه والمشغول سواء كما ان الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لولاه لكان خاليا ولا حاجة الى هذا الزائد

وهذا الحادي والمتحيز هو الجوهر فان قبل القسمة فهو الجسم والا فهو الجوهر الفرد فالمركب من جوهرين او جوهر

عندهم جسم وعند غيرهم لا يتحقق الجسم الا بالانقسام فى الطول والعرض والعمق والحال فى المتحيز هو العرض

والعرض اما مختص بالحي او غير مختص والمختص عشرة والمراد بالنظر الفكر وكلام النفس معنى هذه الالفاظ

التي يجري على اللسان اذ ذلك يكون فى النفس عند صدور هذه الالفاظ والفرق بين الارادة والشهوة

الملذذ

ان الارادة قد يكون طالب الشهوة النفس والتلذذ به كشرب الدواء المر المصلح الصحة دون الشهوة فانها يكون بالاشتهاء و

واللذاذة فى مقابلة الارادة والنفرة فى مقابلة الشهوة فالارادة قد يكون مع النفرة كما فى شرب الدواء والشهوة

مع الكراهة كما فى الماء المضر وقد بقى ههنا اشياء اخر يختص بالحي كالادراك والتعجب والضحك والفرح والغم

والموضح والصحو والنوم والتعظيم والغضب والرضى وامثالها وجعلها بعض العشرة غير معلوم ثم المتكلمون

شرطوا فى العرض ان يكون وجوديا ولهذا اما عدا العدميات المحضة فالاحياء فى هذا القسم كالموت والعجز و

اللذة فان الموت زوال الحياة والعجز عدم القدرة واللذة الخلاص عن الالم وكذا السكوت والجهل والاعظم

الموت فى العشرة بناء على انه وجودي لقوله تعالى خلق الموت والحياة لان الخلق وجودي قال وغير المختص اقول

اما القسم الغير المختص بالحي فاقسام لانه اما محسوس باحدى الحواس احساسا اوليا اولا وسنرجح فى الماء ان الحكم

محسوسا انا اتينا كتشكل الجسم والحركة والسكون وغير ذلك وما لا يكون محسوسا اصلا كالكون والالوان الخفية

المحسوس مثل الهواء والاحساس الاولى هو ان يحس الشيء بدون توسط احساس شيء اخر كاللون ثم المولف

انما يحس بتوسط احساس الضوء واللون المحسوسين اولا والمراد بتوسط الثقل والخفة وما يحس بتوسط احساس

الجسم بالحركة فى الثقل او وزن المفرج والكون محسوس بواسطة احساس الضوء واللون ثم اعساد البقاطام واما

الفناء فالظاهر انه عدمي وفرق بعضهم بانه صيرورة الشيء منتفيا قوله واما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا فى المتحيز

نعني الحكم الملون نسبته فاطر لا يحتوي هذا القسم وهم ما انكروه قال القسم الاول الامور الشاملة

قوله يوجب كونها ذاتيا اقول المراد من الامور الشاملة ما يعم الموجودات وهذا يصدق على ما يعم الجميع

كالوجود والتعين وعلى ما يعم البعض كالامكان والوحدة وانما انحصر فى ست صحائف لان الشامل هو الوجود

والكيفية والجموع اي الموجود وتوابع هذه الثلثة قوله وعرفها قوم بوجوه فا ما يصير به الشيء فاعلا او منفعلا

ب ما يحمل به الشيء فى الخارج اي فى الاعيان ج هو السببية د هو الكون هو احسن من الجميع اذ لا يفهم من الوجود

سوى هذا ونقل بالفارسية هستي وهذا احسن جدا اذ لا يفهم منه ما يعرفه المعروضية الموجودية المحدود فى سيقي ان نفهم

من الكون ما يحصل بالمصدر وهذا التعريف ظاهر كان يا كيفية تعريفا لفظيا لكن العلماء اعتبروا ذلك صورا

بان البسائط القريبة من الطبع اذا عرف بمرادف احل كان انفع من التعريف الحقيقي وهذا اوائل صوابه للصحيح

الامام على كون الوجود بين عدا التصور بوجوه فا ما ذكر فى الكتاب ان كل احد يعلم بديهة ان له وجودا والتصديق

مسبوق بتصور الطرفين فتصور الوجود بديهي وجوابه ان التصديق مسبوق بتصور الطرفين بوجه ما سواء

كان بالحقيقة او بوصف صادق عليه وهذا متفق عليه بين العقلاء فلقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الوجود فى

هذا التصديق متصورا على الباء فلا يستلزم المطلوب لان الكلام فى ان حقيقة الوجود بديهية التصور لا بالوجه

[illegible]

الوجود

ما ذكر في الملخص انا نعلم بالبديهة ان الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان والتصديق مسبوق بالتصور فيكون تصور
والعدم بديهيا وجوابه منع الصغرى ماذكره ايضا في الملخص من ان الوجود يستحيل ان يكون ماهية ماجزائه ايضا او لا وجود
اذ لو كان له اجزاء فاجزاؤه ان كانت وجودات لزم توقف الشي على نفسه وان كانت غير وجودات فعند اجتماعها اما
ان لا يحصل امر زائد او يحصل فان لم يحصل فيكون حال الاجتماع كحال الافتراق فلا يحصل الوجود وان حصل فيكون
الوجود ذلك الحاصل الوجود دونه ويحصل به ويكون ذلك الامر بعد وقطعه فلا يكون اجزاء وما جزاؤه بالخارج
ايضا محال المعرف ان الرسم لا يفيد التعريف الا بعد العلم باختصاص المعرف الخارجي بالماهية ويلزم الدور او عرفه
امور غير مساوية كما ذكر في الكتاب والطريق الذي ذكر في الكتاب قريب من هذا لعل وجهه بعض لبعض قوله
اجزاؤه اما وجودات او غير وجودات ان اراد بالعدم نفس الا وجود فلا ينحصر ان الا وان اريد ما يصدق عليه الا وجود
سلمنا الحصر لكن لا نم الاستحالة والوجه البلاع انه لو كان الوجود جزء يكون سابقا الوجود فيلزم تقدم الوجود
على نفسه والجواب انا لا نم الانحصار في التعريف بالعرض والاجزاء والخارج لجواز ان يكون بالمراد في الاجلي
او يعرف بالمثل ابراد لفظ بعينه وان الا دعم من ان يكون ابراد لفظه او مرادفه فلا نم انه محال وانما لا نم
انه لا يحصل عند الاجتماع زائد لان الوجود هو قوله اذ لا يحصل الوجود فلا يوجد بدونه فلم لا يكون جزؤه
يكون كذلك وايضا هذا الوجه انما يتم اذا كان الجزء وجودا ام لا لانه يحصل عنه وايضا بهذا الوجه ان
لا يكون شي من الماهيات مركبا قوله الرسم لا يفيد العلم باختصاص المعرف الخارجي بالماهية قلنا لا نم لا
يجوز ان يكون العلم بالخاصة موجبا للعلم بالماهية وان لم يعلم الاختصاص سلمنا ذلك لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف على
تصور الماهية بوجه من الوجوه كما نعلم اختصاص جسم معين بشغل حيز معين من الحيز ولا نعلم حقيقته والحقيقة ما
عدا ... ما ذكر ولئن سلمنا جميع ذلك لكن امتناع التعريف لا يوجب كون الشي بديهي التصور وان
الوجود متصور ولو سلم انه يمتنع تعريفه فيكون تصوره بالبديهة قلنا سلمنا انه متصور لكن لم قلتم انه متصور
بكنه حقيقته لجواز ان يكون متصورا بوجه من الوجوه وذكر ايضا في الملخص بان علمي بوجودي بديهي والوجود جزء من
وجودي والعلم ما يجوز سابق على العلم بالكل والسابق على الاولى اولى ان يكون اوليا وجوابه انا لا نم انه
علم بوجودي بديهي وان تصور وجوده بديهي فلا نم انه بديهي وان اريد ان حصول الوجود له بديهي فذلك ...
ويكون البديهي التصديق ولا يلزم منه كون حقيقة الوجود بديهية لجواز ان يكون متصورا بوجه ما كما في ...
الاولى قال هذا ما حوول من كلامهم الى اخر الفصل اقول العين الواضح عند العقل اذا وقع في حيز الجدال
وتعرض لشك والقال فربما يختفي عن عقل لا يهتدي الى الوجه بان لحقه ما تزعج فيه من تلك الهواجس كما الماهية
في منبعها اذا خفضوح لاحقا ان مفهوم الوجود ظاهر لولا ما ذكر بالجدال والتحمل ولكن اذا رجعنا الى عقولنا وجردنا

[illegible]

الوجود الذي يكون

في

علية

٧

بسر

اسئلة توضح ما ذكر ويسهل ما يعسر فنقول لا اشكال في ان كل واحد منا يعلم بديهة ان لبعض الاشياء وجودا وانه
لبعضها ذلك وهي علم بالضرورة ان الاولى يشترك مع ما نفهم من الوجود ومساوقه للماهية وبعلم ايضا ان المفهوم من الوجود
في بعض الاحكام الاربعة شي واحد فعل عرضه احكام يجزم بها كل احد بديهة وتصورنا الوجود في كل منها تصورا
جليا لما ذكرنا ومن جهته واختصاص ان مفهوم الوجود متميز عند العقل ممتاز عن كل ما عداه امتيازا كاملا لم اذا
نظرنا فيما نفهمه منه نجد بعينه مفهوم الكون لانه نعلم جزما ان كل ما وجد له الكون يكون موجودا الموجود وحصول مفهوم
الكون مع قطع النظر عن كل ما عدا الكون وكل ما ليس له الكون لا يكون موجودا الموجود لانه ليس له الكون فصح حمله
والحكم على ان الوجود هو الكون واما ما قال من حيث ان الكون من حيث ان لا يكون الا لا يشكل فيشكل بانه لم لا يجوز
ان يكون مفهوم الكون مساويا لمفهوم الوجود لا انه بعينه لا نشك ان الوجود من تجرد حصول مفهوم الكون مع
قطع النظر عن كل ما عدا مفهوم الكون يلزم ان يكون هو بعينه لان المساوي لو جرد النظر الى عن كل ما عداه
لا يحصل المساوي الاخر والاتحاد النظر عن غيره يتحقق ان الوجود هو الكون يلزم ان يكون الوجود مفهوما واحدا
مشتركا فيه بين الموجودات فيما اذا علم مطلقا بها لان كون الشي اشد علية ويشهد على ان الوجود هو الكون قوله
انا اوجد اذا اراد ان يثبت ان يقول له كن فيكون فقوله وانه واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون واذا دل صريح العقل
وصحيح النقل فقد تم المطلوب وكان السعي وعلم ايضا مفهوم العدم اذ هو سلب الكون **تنبيه** الوجود يحقق
حقيقته وجودية في الخارج والذهن بالاتفاق لكونه يحقق مفهومه بحصله في ذاته ومرادفه الكون واما معنى العدم
الصرف كاعدام المعدومات فلا يقال له الوجود والكون لكون الاعدام في ذاتها منفية غير حاصلة بل يقال
له الوقوع والثبوت والحصول وامثالها وهي اعم من الوجود حتى يكون العدم في مقابلة الوجود والانتفاء
مقابلة لتلك المفهومات وهو اخص من العدم وزعم ان الاعدام لا يحقق لها اصلا كالمتحيرات العدميات المختلطة
في اعتبارية ويسمى عدميات اعتبارية ويكون الاجزاء العدمية والوجودية الغير الاعتبارية ...
فصل سير غير سر قال الفصل الثاني الى اخر الفصل **اقول** اختلف العقلاء في ان الوجود هل هو مفهوم
واحد مشترك فيه بين جميع الموجودات ام لا فقال المحققون نعم وخالف الفلاسفة والاشعري وابو الحسين
البصري ومن عمل الفلاسفة ان الوجود من حيث هو هو مفهوم اعتباري مشترك فيه بين الجميع لكن على سبيل التشكيك لانهم
قالوا ان وجود الواجب قائم بنفسه دون سائر الوجودات وقال الاشعري وابو الحسين وجود كل شي عينه
والاشتراك في اللفظ كلفظ العين والتحقيق في هذا الموضع ان الوجود بحسب اللغة يطلق على معنى الذات وعلى
الكون ومذهب الاشعري وابو الحسين الى الاول ولا نزاع معهم بالحقيقة في هذا الراي وانما هو في جعلهم الوجود
في مقابلة العدم الذي هو الاشتراك ومن قال بانه مفهوم واحد مشترك بين الجميع ذهب الى الثاني وظهر ذلك

واذا كان الوجود هو الكون

ما بعدها

هو

قوم

وجوده

او وجهه اعتبارا ... الوجود والواجب عنده

[illegible]

خبط الفلاسفة واذا عرفت هذا فنقول لا خفا انه ان اريد بالكون فهو مفهوم واحد مشترك لا ان ابو به الرازي ولا

فلعل هذا الخلاف لفظي نشا من عدم تحرير المحل والا فلا نقول احد من العقلا ان الوجود عين الذات بمعنى اللفظ

فالحق ان تحرير المحل كان في هذا الموضع لكنا نذكر ما ذكره ايضا الفاضل احتجوا على ان الوجود مشترك بوجوه

ا اذا عرفنا وجود شي واعتقدنا بانه جوهر ثم زال هذا الاعتقاد واعتقدنا انه عرض لا يزول اعتقاد كونه

موجودا فلو لم يكن الوجود مشتركا بين الجوهر والعرض لزال الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد بما صدقها الا

الاخر كما زال اعتقاد خصوصية الاخر وكذا اذا اعتقد بانه واجب ثم زال الاعتقاد انه ممكن فيلزم ان يكون

الوجود مشتركا بين الجميع ب لو لم يكن مشتركا لبطل انحصار الشي في الموجود والمعدوم لانه حينئذ يكون في مقابلة

العدم الذي هو مفهوم واحد في الجميع اشيا كثيرة لانه حينئذ يكون كقولنا الشي اما معدوم او اسود او ساجر او

انسان او فرس فلا يكون الحصر بديهيا وفيه بحث لان الحصر بالنسبة الى وجود كل واحد واحد من الاشيا وعدمه ولا

خروج عنها وان وقع في مقابلة العدم اشيا كثيرة ج لو لم يكن الوجود مشتركا لما صح ان يقال الموجود اما

واجب او ممكن كما لا يصح ان يقال الانسان اما صهري او حجر لما لم يكن الانسان مشتركا بينهما وتماحيح علامة مشترك

وفيه بحث لان دعواه ان الوجود مشترك بين جميع الموجودات فلا يلزم من صحة التقسيم كونه مشتركا بين الجميع

بل بين البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين يعمهم من وصايا الاخر تشبيه مع عدم الاشتراك

بين الجميع لقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان فان قيل المراد ان ما هو

قسم من المورد يكون المورد صادقا عليه ولا معنى اذ معنى التقسيم ان الموجود اما موجود واجب او موجود ممكن

والعالم ايضا كذلك كما قلت ان اراد ان المقسم ما صدق عليه لفظ المورد سوا كان الاشتراك لفظيا او معنويا فلا يلزم ال

المورد ما يساويه في معنى وان اراد به ما يساويه معنى فلا نسلم ان جميع الموجودات اقسام للموجود حتى يلزم الاشتراك

بين الجميع بل هذا عين النزاع وان قلت لم لا يجوز ان يكون الاشتراك الذي لم يفهم من هذه الوجوه بحسب اللفظ لا

بحسب المعنى قلت لو قطعنا النظر عن اللفظ والعبارة نجد هذه المعاني فلا يكون الاشتراك بحسب اللفظ فقط علم

ان هذه الوجوه الثلثة لا تدفع قول الفلاسفة لانها انما تدل على ان الوجود مشترك مطلقا الا انه مفهوم

واحد مشترك من غير تشكيك قال الفصل الثالث في انه صفة زائدة اقول اختلفوا في ان الوجود هل

هو زائد على الماهية اي صفة قائمة بها لا على انه من الصفات التي في الكتاب فهذا النزاع ايضا ينقطع بتحرير المحل لان

الكون ان اريد فظاهر ان قال لا نزاع في كونه زائدا لان الوجود لو كان عينها وكيف يصح في الواجب ان ذاته مقتضي

وجوده وفي الممكن انه قابل للوجود والعدم لانه لو كان عين الماهية لكانت الماهية في نفسها موجودة فلم

احتجوا لهذا الحكم بوجوه فان قيل لما سوا ان الوجود مشترك بين الماهيات علم انه لا بد ان يكون زائدا

اخرى قلت قد عرفت ان ما ذكروا انما دل على انه مشترك لا انه مفهوم واحد فيلزم خرق قول الفلاسفة واحتج الي هذا الفصل

احتجوا بان الموجودات متشاركة بالوجود ومخالفة بالماهية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون الوجود

زائدا قلت وفيه بحث اما اولا فلانه لهذا الكلام دليل يفيد صحته انما يدل على ان الوجود ليس نفس الماهية لا على انه

مغاير لها لجواز ان يكون جزا منها كما ذكروا انه ليس بجزء وفي دليله عندنا لجواز ان يكون الاشتراك على سبيل التشكيك

كما ذهب اليه الفلاسفة فلا يلزم كونه زائدا على الجميع احتجوا على انه ليس بجزء لما نقلنا بوجوه ا لو كان داخلا

لكان تعقل الماهية موقوفا على تعقله وليس كذلك لانا نعقل المثلث مع الذهول عن وجوده الخارجي والذهني اما تعقل

ماهية المثلث فلان حقيقته نسبة للاسطح المحاطة بثلثة خطوط واما الذهول عن الوجود الخارجي فظاهر

واما عن الذهني فلانا وان تعقلنا المثلث لكن قد لا نتصور انه في ذهننا فان قيل هذا محال لان التصور ليس الا

حصول معنى الشي في الذهن واذا كان وجود المثلث حاصلا في الذهن كان معناه حاصلا فيه فيكون متصورا قلت

التصور حصول معنى الشي في الذهن لا حصوله نفسه والمراد بالمعنى هو الصورة المنتزعة عن الشي الحاصلة في

الذهن لا نفس حقيقته ولو كان حصول نفس الشي في الذهن كافيا في حصول العلم للزم علوم غير متناهية عند

حصول العلم بالشي لان ذلك العلم يكون حاصلا في الذهن لان حصول معنى الشي في الذهن حاصل في الذهن فلو كان

حصوله كافيا في العلم للزم العلم بذلك العلم والعلم بالعلم بذلك العلم وهلم جرا وفي دليله نظر لان دعواهم

ان كان جزءا فهو ان يقال الوجود ليس جزا لبعض الماهيات فلا حاجة الى الاستدلال لان الوجود ليس بجزء للسابق

وان كان كليا فهو ان الوجود ليس جزءا لشي من الماهيات فلو ثبت جزءا فهو قولنا الوجود جزء لبعض الماهيات

وحينئذ يقال لو كان الوجود جزءا لبعض الماهيات لكان تصور ذلك البعض موقوفا على تصور الوجود

وليس كذلك في شي من الماهيات لانا نتصور المثلث مع الذهول عن الوجود فلم لا يجوز ان الحكم الكلي وهو قوله

ليس كذلك في شي من الماهيات باطل وذلك بين البطلان ب ما ذكره الامام لو كان الوجود داخلا في الماهيات

لكان اعم الذاتيات المشتركة لكونه حاصلا لها ولغيرها فحينئذ يكون اعم الاجناس فيكون جنسا للموجودات كلها

وكان الموجودات انواعا له والانسان بعضها من البعض لا بد وان يكون بفصول موجودة لان اجزا الموجود

لا بد وان يكون موجودة فيكون الوجود جنسا لتلك الفصول ايضا ويمتاز تلك الفصول عن الانواع ايضا

بفصول موجودة وتلك ايضا تمتاز بفصول اخرى موجودة وعلى هذا فيلزم تركب الانواع من امور

غير متناهية وهو محال وفيه نظر لانه ان اراد انه كلي جنسا فلا حاجة الى الاستدلال لانا قد عرفت ان اراد

كليا فيقتضيه جزئيا كما عرفت فالمعلوم شي مما ذكر لانه حينئذ يصدق الوجود جزء لبعض الماهيات بجواز ان يكون

جزء الماهية واحدة فلا يلزم كونه جنسا ولئن سلمنا انه يكون جزءا الا انه لا يلزم ايضا كونه جنسا لا لاكتمس

ينبغي ان يكون مجعولا او الوجود ليس بمجعول لعين ما لكون كيف لم التركيب من غير المساهى لجواز ان يكون احد الانواع
الفصول او لبعض الفصول دون البعض ح لو كان الوجود داخلا الماهيات الممكنة لماهيتها امتنع صدق ما يصدق
عليها قبل الضمام اذ لو كان ما تمام الكان مانعا لها لكن صدقه مانع فلا يكون داخلا وذلك لان الماهيات الممكنة يصدق عليها
انها قابلة للوجود والعدم واذا ضم الوجود اليها لا يصدق عليها ذلك اذ لا يصدق على الماهية الموجودة مع
الوجود انها قابلة للعدم ونيه نظر لانهم ان اراد بالمنضم الى الوجود مع الماهية مع قطع النظر عن الماهية
حالة اعتبار العدم فلام امتناع ان لا يكون قابله للعدم والا لكان الممكن الموجود قابلا للعدم ولا الممكن المعدوم
قابلا للوجود فلا يصدق الامكان الخاص بل يكون قابله على معنى انه مورد الوجود ومورد العدم وان اراد به انضمام
الوجود مع منافيه عند اعتبار العدم وهو الظاهر من كلامهم فلام انه لو كان جزءا للماهية لمنع هذا النفي
مانعا لان الجزء اذا انضم الى الماهية بهذا التفسير لكان الصادق الكل بالنسبة الى كل جزء واسعافه لا
يصدق ايضا كالصادق والجزئي بالنسبة الى الوجود واسعافه اذ يصدق على الماهية المركبة انها جازان
يصدق بعض الاجزاء اخيرا جاز ان ينتفي باسعافه واذا ضم الجزء الاخير بهذا التفسير لما ابقى هذا احدا لا ولم يحكم
تقرر احد في بعض النسخ وهو ان يقال الماهية الممكنة من حيث هي قابلة للوجود والعدم واذا كان كذلك لا يمكن ان
يكون الوجود جزءا منها اذ لو كان جزءا منها فكانت الماهية من حيث هي موجودة فلا يصدق انها من حيث هي قابلة
للوجود والعدم وفيه نظر اذ لام انها لو كانت من حيث هي موجودة لما كانت قابلة للعدم لان عدم الشيء انما
يصح بانتفاء بعضه او كله ضرورة فمعنى قولنا الماهية من حيث هي قابلة للعدم انها جاز ان ينتفي باسعاف بعضها او
باسعاف كلها فلو كان الوجود بعضها لصدق عليها انها من حيث هي قابلة للعدم باسعاف الوجود واحتج الامام
في الملخص بالوجه الاول على ان الوجود ليس عين الماهية وجوابه ما عرفت **قال** واحتج من قال الوجود زائد على الماهية

اقول احتجوا على ان الوجود عين الماهية بوجوه **ا** لو كان غير الماهية لكانت الماهية موصوفة به ولما كان الماهية
متصفة بالوجود مشروطا بوجودها اذ المعدوم لا يتصف بالوجود فللماهية وجود قبل وجودها وذلك محال
جوابه لام انه مشروط بوجودها وانما يكون كذلك ان لو كانت الصفة من عوارض الوجود لان العوارض قد تكون
عوارض الذات وقد تكون عوارض الوجود اما الاولى فهي التي تكون عارضة للذات من حيث هي مع قطع النظر عن
سواء كانت موجودة او لا كالبساطة والوحدة فانها عارضتها في نفسها سواء وجدت في الخارج او لا وكذا
الفردية للثلاثة وكذا عرض لماهية الجزء والشرط نفس الامر كونهما بحيث اذا وجدا بالكون متقدما
على الكل والمشروط وهذا الكمن من ان يحصى في كل صفة ... وهذه وان كانت معان معقولة وانما توصف
عند وجود المعروض والوجود وما يثبت في الخارج لكن هذا الكلي يشتمل على ان قابلية الوجود للماهية كذلك

العدم او ما يثبت في الخارج واما الماهية فهي التي تعرض للشيء عند الوجود كالحمرة للجسم الذي لا يكون احمر في نفسه
لذلك لا يطلق الجسم انما يطلق على الجسم الكثيف والجسم يطلق على الكثيف واللطيف ای قول قيام الصفة بالموصوف ...
مشروطا بوجود الموصوف اذا لم يكن الصفة عين الوجود لانه يلزم قيام الموجود بالمعدوم اما اذا كانت عينه
فلا لانه ح يكون قيام الوجود بالموجود اذ حصول الوجود للماهية بالفعل مع كونها موجودة يكون في ان واحد
ب لو كان الوجود زائدا لكانت الماهية في نفسها غير موجودة فيكون الوجود قائما بغير موجود والجواب الوجود
يكون قائما بالماهية من حيث هي والماهية كما هي في نفسها ليست بموجودة كذا ليست بمعدومة كما هي ولا يلزم قيام الوجود
بالمعدوم قوله لم لا يجوز ان يكون الوجود زائدا بل هو عينه توجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يكون الاشتراك في
معنى الوجود بان يكون ذلك المعنى في الوجود نفس حقيقته وفي الموجودات زائدا ويكون الاختلاف بين حقيقة
الوجود وحقائق الموجودات ويكفي بما يتبين به الاشتراك في جانب واحد **قال** احتج الفلاسفة الى قوله رحمه الله **اقول**
احتج الفلاسفة على ان وجود الواجب عين حقيقته بانه لو وجد فاطماه ح الجواب انا قد بينا في هذا الفصل ان الاشياء
لوازم وعوارض هي من حيث هي مقتضية لها كالعلية للفردية والماهية الممكنة قابلية للوجود والعدم الى غير ذلك
فلم لا يجوز ان يكون حقيقة الواجب من حيث هي مقتضية للوجود ب لو كان زائدا لكان ممكنا لاحتياجه الى الذات الواجب
والممكن جاز زواله فوجود الواجب جاز الانفكاك عن الواجب فيصل الواجب باطلا والجواب انه قد مر في صدر الكتاب
ان الممكن ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه لا انه جاز الزوال في الممكن جاز ان يكون تطلبه ... وجب ان الواجب لا معنى للواجب
سوى انه يقتضي وجوده وان اراد بالممكن ما يكون جائز الزوال فلام ان الوجود لو كان زائدا لكان ممكنا لانه ح
يكون واجبا بذات الواجب ج لو كان زائدا لكان ذات الله فاعله وقابله له معا اما انها فاعلة فلان غيرها
لا يجوز ان يكون فاعلا له واما انها قابلة فظاهر لانها اتصفت بها واللازم وهو كونها قابلة وفاعلة معا محال
لما سيجيء والجواب منع امتناع اللازم ويجيء في موضعه د لو كان الوجود زائدا على حقيقة الله اذ لو كان عينها
يلزم المحال وذلك لان وجوده اما الكون كما في سائر الموجودات او غير الكون فان كان الكون يلزم اما تركب الواجب
او كونه متعددا محالا لانه ح كانت حقيقته عارية عن الكون المجرد لا يجوز ان يكون الجزئي بعينه اي حقيقته الله
او لا يكون فان كان معتبرا كان حقيقة الواجب مركبة من الكون والتجرد والمركب على الواجب محال لان كل مركب
يحتاج الى جزئه وان لم يكن التجرد معتبرا في حقيقته بل يكون تمام حقيقته الكون والتجرد زائدا يلزم ان يكون حقيقة
الواجب متعددة مشاركة للموجودات كلها فيحتاج الى الكون فاتها فيلزم ايضا ان يكون تجرده بالغير
اذ لو كان من ذاته التي هي الكون لكان الكون مجردا في الممكنات ايضا واذا كان تجرده الذي هو لازم ذاته
مستفادا الى الغير لكان ذاته ايضا مستفادا الى الغير وهو محال **قال** قلت المراد ان الكون عين ذاته والتجرد ...

ان التجرد مع الكون معتبر في حقيقته وانه لا مستند له لم لا انه لو كان معتبرا يلزم تركيب حقيقته وانما يلزم ان لو كان التجرد
وجوديا وليس كذلك لكن قد يكون الاصح الترديد بين مقصودا في البيان والشق الاخر وان كان ممنوعا عنه لكنه
قد تردد فيه لتغيير الشق المقصود وتوضيحه لتشحيذ الاذهان عليه صيانة عن شناعة الترديد وايضا لا يكون مشتركا
على انه بعض المواد اذ التقدير فلا يلزم المحال لجواز لزوم خلاف المقدر وهذا الاصلان مما اتفق عليه العلماء واما في
انما يلزم التركيب ان لو كان التجرد وجوديا فلو لا اطلال بطلان التركيب قد يكون من الوجوديات وقد يكون من الكون
كالامكان فانه عبارة عن عدم اقتضاء الوجود وعدم اقتضاء العدم وقد يكون من المختلط كالجهل والعمى وهذا
اكثر من ان يحصى ولان معنى تركيب الحقيقة عن الشيء انها من حيث انها لا يتم في ذاتها بدونه شيء بعد ما لو التركيب سواء
كان الشيء وجوديا او عدميا فان قلت سلمنا هذا لكن احتمال بهذا التركيب اعتبارية قلت بعد الحقيقة في الواجب
يلزم كون حقيقته اعتبارية تعالى الله عن ذلك هذا اذا كان وجوده عين الكون اما اذا كان غير الكون فيلزم اما العدم او كون
الواجب مركبا او كون وجوده غير حقيقته وذلك لانه لا يخلو من ان يكون الكون حاصلا للواجب اولا فان لم يكن حاصلا
لم يكن الوجود حاصلا لانه جزء منه فيلزم ان لا يكون في الخارج فلا يصدق انه كان يكون بل يسلبه فيلزم ان لا يكون
موجودا وان كان الكون حاصلا فاما ان يكون داخلا في كل الوجود الذي فرض انه عين ذاته او خارجا والاول
يوجب التركيب والثاني كون الكون صفة زائدة على ما هو حقيقة الواجب فقد عرفت ان الكون هو الذي به التحقق وبرفعه يرتفع
يكون ان التحقق بالوجود انما هو حقيقته وهو المطلوب في هذا البرهان تقرير اخر بان يقال الواجب من ...
يكون الكون حاصلا له او لم يكن فان كان يكون الى ابدا الكلام في الشق الاول وان لم يكن موجودا كما في الشق
الثاني وايضا يلزم من هذا البرهان ابطال مذهبهم في نفي الصفات اذ يثبت كون الكون صفة وهذا البرهان يمكن
اثبات جميع صفات الله تعالى كما يقال علمه لا يجوز ان يكون غير ذاته والا لاحتاج من ان يكون علمه ادراك المعنى كما
في سائر الممكنات او عدم الحق وكذا في باقي الصفات برهان اخر لو كان الوجود عينا في الواجب فالوجود
مقولا على وجود الواجب والممكن ضرورة فحينئذ اما ان يكون مقولا على التواطؤ او على التشكيك فان كان على التواطؤ
يلزم ان يكون وجود الواجب كوجود الممكن فلو كان عين الذات الواجب يكون ذات الواجب مساويا لذات الممكنات
فيلزم ... ويلزم ايضا الترجيح بلا مرجح في تعيين الصفات اللاحقة او الاحتياج الى منفصل وذلك محال وان
ان كان مقولا على التشكيك كما هو مذهب الفلاسفة يلزم اما تركب ذاته تعالى ومغايرته الممكنات والترجيح بلا مرجح
او الاحتياج الى المنفصل لان التشكيك على قسمين ما يكون بحسب الشدة والضعف بان يكون المعنى في احدهما اشد
نفس ذاته كاقتضاء البلح مع بياض العاج وما يكون بحسب ... خارج مثل الاولوية والتقدم كوجود
العلة مع وجود العرض فانهما متساويان في معنى الكون في الخارج لكن وجود الجوهر اولى واقدم لكونه

قابلية بذاته دون العرض والاصل ان الاشد في القسم الاول هو تركيب من اصل ذلك المعنى وزيادة ابضاعه كان بياض البلح
مشتمل على اصل معنى البياض مع زائد انضمام البياض في القسم الثاني اي اصل المعنى مساويا في الشدة والزيادة بحسب
الوصف فاذا كان التشكيك ههنا من القسم الاول يلزم التركيب وان كان من الثاني المقارنة للترجيح او الحاجة وهذا
البرهان ايضا لديه واضح فان قلت اسهل من هذا ان يقال الوجود المقول على الوجود ان كان جوهرا امتنع
صرفه على وجود الممكن وان كان عرضا فيلزم وجود الواجب قلت جاز ان لا يكون جوهرا ولا عرضا كالشيء والماهية
برهان اخر بديع لطيف لو كان الوجود عينا في الواجب لوجب ان يكون مقتضيا للتحقق بنفسه والا لما كان احتياجا
ان يكون الشيء مقتضيا لنفسه وهو محال لان السبب يتقدم على المسبب فان قلت لم لا يجوز ان يكون مقتضيا لامتناع العدم
لا التحقق الوجود قلت مقتضى امتناع العدم مقتض لاستحالة وامتناع العدم عن الوجود اجمع الامام في الملخص
على ان وجوده لا يجوز ان يكون عين ذاته بوجوه فالوجود من حيث هو اما ان يقتضي التجرد او اللا تجرد
او لا يقتضي شيئا منهما فان اقتضى التجرد يجب ان يكون كل وجود كذلك فيلزم تجرد وجود الممكنات وذلك باطل وان
اقتضى اللاتجرد فيلزم ان يكون وجود الواجب ايضا كذلك وان لم يقتض شيئا منهما لم يتصف الوجود باحدهما من
التجرد الا لعلة منفصلة فتجرد وجود الواجب لعلة منفصلة وهو محال وفيه نظر اذ هذا انما يصح ان لو كان الوجود
مقولا على وجود الواجب والممكن بالتواطؤ اما على التشكيك فلا فان البياض من حيث هو لا يقتضي الشدة التي في
بياض البلح وبياض البلح يقتضي ذلك فللخصم ان يقول لا نم انه لو لم يقتض شيئا منهما لكان تجرد وجود الواجب لعلة
منفصلة لم لا يجوز ان يكون بنفسه وقيام وجود الواجب بنفسه اما ان يكون لنفسه او لامر داخل فيه او لامر خارج
والاول باطل والا لكان كل موجود كذلك وان كان لامر خارج فذلك الخارج اما لازم للوجود او ملزوم
او لا لازم ولا ملزوم فان كان لازما عاد الكلام في ان المقتضي له اما الوجود او امر داخل او خارج والاول
باطل كما مر وان كان الثالث يعود الكلام فيه واما ان يتسلسل وهو محال وبعد تسليمه فالمقصود حاصل لان
الوجود اما ان يقتضي شيئا منها او لا فان اقتضى يلزم المحال المذكور وهو ان يكون كل موجود كذلك وان لم يقتض يلزم
عدم لزوم ذلك اللازم واما ان يقتضي اما يقتضيه الوجود لذاته ويعود المحال المذكور وان كان ملزوما كان
الوجود مقارنا له وقد فرض غير مقارن لغيره هذا خلف وان كان الثالث وهو ان لا يكون ملزوما ولا لازما
كان قيام وجود الواجب بنفسه معلولا لعلة منفصلة فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف وفيه بحث لانه للخصم ان يختار
ان قيام وجوده لنفسه والا يلزم كون كل موجود كذلك وانما يلزم ان لو كان الوجود مقولا على التواطؤ والتشكيك
كان القيام لامر لازم ملزوم ان يكون كل موجود كذلك فما الحاجة الى تلك الشطوط وان ولا نم انه لو كان لكل اللازم
ملزوم ما يلزم مقارنتها للوجود للذات ح حقيقة الواجب غير معلومة للبشر ووجوده معلوم لهم فحقيقته غير
وجوده

وللخصم ان يقول لا م ان وجود الخاص المقول عليه الوجود بالتشكيك يعلم ح الوجود امر اضافي لا يمكن تعقله الا
طالبين جهة اخرى يحكم عليها ان الوجود واحد لها وقد ظهر ان من جعل الوجود عين حقيقته جعل الوجود ايضا
كذلك اذ نفس الوجود على [illegible] كما نقول بعد امضا امتناع العدم ه لو كانت حقيقة الواجب الوجود
مسلمي خلاف من ان يكون مع [illegible] وجوده وسائر الوجودات مساو له في تمام الوجود يلزم ان يكون كل
واحد من الوجودات [illegible] ما يعوض [illegible] اختلف واما ان يكون [illegible] من ذلك القيد السلبي يلزم
ان يكون السلب جزءا من مبدا الايجاب [illegible] وللخصم ان يقول لا م ان سائر الوجودات مساو له وانما يكون
لو كان [illegible] ولا م ان السلبي لا يجوز ان يكون جزء المبدا الايجاب و لو كان الوجود عين حقيقته وهو مساو له
لسائر الوجودات يلزم ان يكون كل واحد من الممكنات الموجودة موصوفا [illegible] ان البارى [illegible] يلزم ان يكون مثل
الشيء الواجب محتاجا الى الممكنات [illegible] نظر [illegible] وانما يلزم على تقدير التواطؤ وقال [illegible] الى اخر الفصل
اقول عدمات المعدومات منها متعددة ومتمايزة كما ذكر في الكتاب وعدم شيء ما نقيض وجوده دون وجود غيره [illegible]
العدد والامتياز وايضا العدم [illegible] في نفسه متميز عن الوجود والا لما صح ان يقال الشيء اما موجود
او معدوم ويلزم من العدد والامتياز [illegible] هذه الامور [illegible] فان قلت هذا الفرض ان لم يطابق
الخارج كان كاذبا وما ذكرنا من المعاني ليست كاذبة وان طابق الخارج فهو المطلوب واحتج الامام في المحصل على
عدم تعدد العدميات وامتيازها بوجهين ا [illegible] النفي [illegible] لاحد من [illegible] في نفسه ولا معنى
للوجود الا ذلك [illegible] نفس الوجود وفيه بحث لان كون الشيء موجودا او لا موجودا [illegible] نفس الوجود
ب لو كانت متعددة يلزم ان يكون [illegible] وكل معنى فرض [illegible] فلو كان السلب [illegible] لكان سلب ذلك السلب
ايضا [illegible] ويكون [illegible] وهو محال وفيه نظر لان سلب
السلب ايجاب [illegible] فان قلت اذا كانت العدميات متعددة متمايزة في الخارج
يلزم ان تكون [illegible] في الخارج اذ [illegible] العدد والتميز في الخارج لما لا يكون في الخارج وذلك باطل
[illegible] ما العدم [illegible] ولو كان له كون يلزم اتصاف الشيء بنقيضه وهو محال [illegible]
[illegible] النفي المحض ج العدم صفة المعدوم فلو كان له كون يلزم اتصاف الموجود بالمعدوم [illegible] لو كان
للعدم كون وهو صفة للمعدوم يلزم وجود الصفة مع عدم الموصوف ه لو كان للعدميات كون يلزم تحقق
موجودات غير متناهية قلت [illegible] العدميات في الخارج من الضروريات كعدم شريك البارى واجتماع النقيضين
اذ لو لم يكن متحققه يلزم [illegible] تحقق وجودات [illegible] امتناع ارتفاع النقيضين اللهم الا ان
يلتزم تحقق الواسطة بين الوجود والعدم لكن هذا الراي [illegible] بطلانه بالضرورة كما [illegible]

الشيء في الخارج ليس الا ان يكون [illegible] او واقعا فيه او يكون فيه او حاصلا فيه او ما يشبهه لكن الاحضر الوجود
بالوجود بان يجعل [illegible] كاملا من الوجودات في العدميات لان العدمي قد يتحقق [illegible] تحققه [illegible]
الا ان العدم لما كانت [illegible] وحقيقته لا يشتمل على الا بوجود [illegible] عن هذا المفهوم لان تحقق الشيء
[illegible] ولان العدم [illegible] الماهية والوجود اذ هو اسقاط الوجود عنها واسقاط شيء عن شيء لا يشتمل على
تحققهما [illegible] والبسائط [illegible] لما شريك البارى ليس بموجود فهو في نفس الامر محتاج الا [illegible]
لكن لا الى وجودها بل [illegible] من حيث [illegible] كما ان الوجود مع كونه [illegible] وجود [illegible] بالماهية [illegible]
والعدم مع كونه [illegible] اعتبارية اولى بذلك اذا عرفت هذه المقدمات [illegible] الجواب عن الشبه اما
عن الاول [illegible] نقيض المطلق العدم [illegible] اجتماع النقيضين في الخارج [illegible] في الخارج
بل هو نقيض العدم الذي [illegible] مثلا وجود السواد [illegible] عدم السواد [illegible] اي [illegible]
[illegible] العدم يكون لا يكون [illegible] كعدم زيد المعدوم مثلا يصف يكون عين زيد الذي هو نقيضه وهو الكون
الذي نقيضه [illegible] عدم زيد وعن الثاني [illegible] الكون [illegible] ان العدم [illegible] وعن الثالث [illegible] الكون وان
مفهوم العدم لا يشتمل على [illegible] موجودا [illegible] بهذا المفهوم وان [illegible] عن شيء لا يشتمل على [illegible] بل
[illegible] من حيث [illegible] في الوجود وعن الرابع بمثل هذا وعن الخامس ان الامور [illegible] متناهية واما
الاعتبارات من الوجودات [illegible] العدميات فلا [illegible] لها لان الواحد يلزمه كونه نصف الاثنين وثلث الثلثة
وربع الاربعة [illegible] الى غير النهاية [illegible] يلزمه انه ليس نصف الاثنين وربع الثلثة وخمس الاربعة الى ما لا
نهاية له [illegible] بعد هذا ان العدميات [illegible] اعتبارات [illegible] المشهور بين العقلا ان العدم المطلق [illegible]
الاضافة غير متصور [illegible] من المتاخرين ان العدم المطلق لا يتصور الا بعد الاضافة الى الوجود [illegible]
[illegible] عليهم بانه [illegible] المطلق متصور [illegible] الى شيء وليس [illegible] بل مراد [illegible]
العدم المطلق من حيث هو هو في نفسه [illegible] ولا يمكن تعقله بدون الاضافة لان العدم في نفسه [illegible]
وهذا [illegible] ان نفس العدم [illegible] مع الاضافة الى شيء والعدم المخصص [illegible] اضافته الى مخصص كالعمى فانه
عدم البصر [illegible] فانه عدم الكلام وكذا عدم السواد وعدم زيد الى غير ذلك قال الفصل الثانية
[illegible] في الوجود الذهني اقول لما فرغ عن تحقيق الوجود والعدم شرع في تحقيق الموجود والمعدوم لتاخرهما
عنهما بالطبع ومناسبتهما اياهما [illegible] الموجود فقال الموجود اما خارجي وهو الذي له كون في الخارج
ويسمى خارجيا وعينيا او ذهني وهو الذي له كون في الذهن وكذا المعدوم اما خارجي او ذهني بالنسبة
الى [illegible] الكون والمراد بالخارج خارج القوى المدركة ويسمى [illegible] ونفس الامر اعم من الخارج
[illegible] في هذا الفصل [illegible] وعرفوا الذهن بانه قوة [illegible] للاراء والادراكات والعقل ايضا كذلك

فعلمنا من المقرادفه وليس المراد بالوجود الذهني ان يكون الشي الخارج عن الذهن بعينه موجودا فيه اذ لو كان كذلك
يلزم وجود الممتنعات والمعدومات في الخارج لانها متى كانت موجودة في الذهن باعيانها والذهن موجود في الخارج
وما هو موجود في الخارج موجود في الخارج يلزم وجود الممتنعات والمعدومات في الخارج ويلزم ايضا كون
الشي الواحد في ان واحد موجودا في محلين اذا عقله عاقلان او في اكثر اذا عقله اكثر وذلك محال **فان قيل** الممتنعات
والمعدومات ليست من الاشيا الخارجة عن الذهن فلو كان المراد ان الشي الخارج بعينه موجود فكيف
يلزم وجود الممتنعات والمعدومات **قلت** قولنا الشي الخارج عن الذهن يعني ان الشي كما يكون في الخارج في
نفس الامر واذا عرفت هذا فنقول المراد انه يرتسم من حقيقة الشي عند الذهن مثال مطابق بحيث لو كان ذلك المثال
في الخارج لكان ذلك الشي الخارج بعينه كما نجد من انفسنا انا نتصور اشيا مثل زيد وعمرو وسواد
وبياض على وجه لو افترض وقوع تلك الصور في الخارج لكانت تلك الاشيا باعيانها وكان لكل شي من حيث هو
ذلك الشي كما كان ذلك الشي كالانسان او حيوان لكن له حقيقة هي من حيث هي اعم من ان يكون خارجيا او ذهنية
وتعرض لها صورتان يتميز بها عن الغير احديهما خارجية والاخرى ذهنية وهو ان تتصور بازائه بالصورة
الخارجية واخرى بالذهنية لكن يمتاز الصورة الذهنية عن الخارجية بانها تقوم بالذهن قيام العرض بالمحل
دون الخارجية فانها اما قائمة بذاتها اذا كانت جوهرية او بالمحل غير الاذهان اذا كانت عرضية وهذا
كالصورة التي ترى مرتسمة في المراة من الصورة الخارجية **فان قلت** لو لم يكن الحاصل في الذهن عين الشي الخارج
فكيف يكن الحكم على الحقائق والاعيان الخارجية فانا نحكم عليها بان نتصورها ونحكم على ما حصل في ذهننا
فلو لم يكن الحاصل عينها فكيف يكون الحكم عليه حكما عليها كما اذا اردنا ان نحكم على زيد الغائب عنا مثلا نتصوره
ونحكم على تلك الصورة ان زيدا كذا او كذا فلو لم يكن الحاصل عين زيد فكيف يصح هذا الحكم **قلت** الصورة
الذهنية دالة على الصورة الخارجية فنحكم على ان ما هي صورة له حكمه كذا كما ان اللفظ بالنسبة الى المعنى فاذا
قيل ضرب زيد نستدل بلفظ زيد على نفسه ونحكم اليه والتحقيق ان الصورة اللفظية او الكتابية دالة على
الصورة الذهنية والصورة الذهنية على الصورة الخارجية والعبرة بها في الاحكام فاذا سمعنا لفظا
او رأينا كتابة حصل في خيالنا صورته وحصل منها الصورة الذهنية وينتقل الذهن منها الى الخارجية
ونعتبر الحكم عليها بهذا الوجه ما تقرر عليه رأيهم والجواب ان النفس بالبصر تدرك عين الاشيا حاضرة كانت او لا
لا بطريق الحلول كما تدرك بالباصرة الحاضر لانا نعلم يقينا انا نحكم على اعيانها من دون ان نستدل لا وهذا
من هذا الموضع فافهمه وجه يحمل المحل اذا كان القوى لانفسها كالتعقل والتصور او تبدل في بعض او يراد به
قال وانكره طائفة الى قوله في المطول **اقول** انكر طائفة من المتأخرين تحقق الوجود الذهني منهم الامام
فخر الدين الرازي وكثير من تابعيه وتعين محل النزاع عسر لان نزاعهم ان كان في حصول الشي الخارجي بعينه في الذهن

فذلك مما لم يذهب اليه احد من المحققين بل صرحوا بامتناعه كما ذكر في كتاب الاشارات وغيره وان كان في حصول
كيف ما كان فذلك انكار امر ضروري اذ كل احد يجد في نفسه وجدانا ضروريا انه يحصل عنده صور الاشيا
وانكار امر وجداني بالنسبة الى كل احد مما لا يرضى العاقل وان كان نزاعهم في حصول صوره مطابقة على
الوجه الذي ذكره فله وجه اذ جاز ان يقع لعاقل ان يشكل فيه لكن لا خفا ان الحق ما ذكر لان كل احد يتصور
الاشيا ويعلم يقينا ان تلك الصور بحيثية لو كانت في الخارج لكانت هي باعيانها **احتج المثبتون بوجهين فان** انا نقدر
نتصور امورا لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها باحكام ثبوتية كما نتصور اجتماع النقيضين ونحكم عليه بانه
مستلزم لكل من النقيضين وانه نسبة بين النقيضين وانه ممتاز عن السواد الى غير ذلك من الاحكام وكل ما هو
محكوم عليه بالحكم الثبوتي فهو ثابت لان ثبوت الشي للشي فرع ثبوته في نفسه لان البديهة حاكمة بان المعدوم
لا يتصف بالصفة الموجودة واذ ليس كونها ثابتة وهي ليست في الاعيان فتكون في الاذهان **واعترض الامام** في
الملخص بانا لا نسلم انا نتصور امورا لا ثبوت لها في الخارج نعم قد لا يكون حاضرا عندنا ولكن لم لا يجوز ان
يقال ان ذلك الحكماء ان تصوره وتعقله فله صورة موجودة قائمة بنفسها او في شي من الاجرام الغائبة كالمثل
الافلاطونية فاذا التفتت النفس اليها ادركتها **والجواب** ان الممتنعات ليست موجودة في الخارج لا في انفسها
ولا في شي من الاجرام غنا ولو قيل انه في عقل عاقل من الروحانيات فذلك عين الوجود الذهني وقد مضى
فيما مضى بطلان راي افلاطون في القول بالمثل **احتج** الكلية كالجسم والسواد وغير ذلك بحقيقة صرفة
لا ما تتقوم معان تشترك بين كثيرين ولا وجود لها في الخارج والالما كانت كلية اذ كل ما يوجد في الخارج متعين
الاستراك فيه اذ يمتنع حصول موجود واحد في ان واحد في محلين واذا كانت بحقيقة ولا وجود لها في الاعيان
فهي موجودة في الاذهان **وال**مذكور و انتقض هما بوجهين **فان** انا نحكم على المعدوم المطلق وهو ما لا يكون له وجود
اصلا بانه مقابل للموجود مع انه لا ثبوت له اصلا فقد علمنا ما نحكم الوجودي على ما لا ثبوت له بوجه فانتقض
ما ذكرتم ان ما لا ثبوت له لا يحكم عليه بالحكم الوجودي **والجواب** ان التقابل والتباين والتنافي وما يجري
هذا المجرى الفاظ مرجع حاصل معنى الكل الى ما لا يجتمع وذلك عدمي فجاز الحكم به على المعدوم المطلق وانما
الكلام في الحكم الوجودي وان اريد بالمقابل غير ما ذكر من المعنى مما يكون وجوديا فلا نسلم انه صادق على المعدوم المطلق
وعليهم السار وهذا النقض على الاول ظاهر واما على الثاني فجاز ان يقال المعدوم المطلق كلي مع انه
ليس موجودا اصلا **والجواب** ان الكلي مفهوم المعدوم المطلق وهو متصور وغير المتصور بما صدق هو
عليه **قيل** لو صح ما ذكرتم ان الحكم لا يصح الا على الموجود اما الملازمة فظاهرة لانه لما كان الوجود
شرطا للحكم فمتى انتفى الشرط انتفى المشروط واما بطلان اللازم فهو قولنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم
عليه فلانه قضية وكل قضية يكون لها محكوم عليه بالضرورة فالمحكوم عليه فيها لا يخلو من ان يكون معدوما مطلقا

او موجودا بوجه ما وان كان معدوما مطلقا يلزم التناقض لانه قد حكم على المعدوم المطلق بانه يمتنع الحكم عليه والحكم
بامتناع الحكم حكم فلزم امتناع الحكم من حيثيته وان كان موجودا بوجه ما وكل ما هو موجود بوجه من الوجوه
صح الحكم عليه فالمحكوم عليه بامتناع الحكم عليه صح الحكم عليه وهو كذب قال وقلت المحكوم عليه هو المعدوم المطلق
فما الحاجة الى هذا الترديد اقول الترديد يدفع احترازا عن سؤال وهو ان يقال الامام ان المحكوم عليه على تقدير
تصوره عند الحكم عليه يبقى معدوما مطلقا والجواب عنه بوجه اما اولا فلانا قلنا ان الحكم بالامور الوجودية
لا يصح على المعدوم المطلق وههنا ليس كذلك لان امتناع الحكم عدمي لان معنى يمتنع الحكم عليه انه لا يصح الحكم
عليه او جاز الحكم بالعدمي على المعدوم واما ثانيا فلان معنى قولنا كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه ان كل
ما يصدق عليه انه معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه فعلم ان امتناع الحكم انما يستفاد من وصف كونه معدوما مطلقا لا من ذاته وقد
علم في علم الميزان ان بعض القضية الوصفية يجب ان يعتبر في موضوعه ذلك الوصف فح معنى قولنا كل معدوم
مطلق يمتنع الحكم عليه ما دام معدوما مطلقا قولنا بعض المعدوم مطلقا لا يمتنع الحكم عليه حين هو معدوم مطلق
واذا عرفت هذا فنقول اختر ان يكون المحكوم عليه موجودا بوجه ونسلم انه يصح الحكم لكن لا يلزم كذب الاصل
وانما يلزم ان لو كان نقيضه وليس كذلك لانه ليس فيه الوصف المذكور بل نقيضه اذ معناه قولنا بعض المعدوم
مطلق يصح الحكم عليه حين هو موجود وهذا لا يوجب كذب الاول لجواز صدقهما معا اذ الحكم قد يمتنع على موضوع
بوصف ولا يمتنع بدون ذلك الوصف وقد مر مثال ذلك في المنطق حيث بالوجوب بتصور المحكوم عليه لصدق
قولنا كل مجهول مطلقا يمتنع الحكم عليه واللازم باطل وهذا الحل ليس في كتب القوم وقد ذكروا في كتاب القسطاس
وغيره ذكروا وجوها ضعيفة في حله قد ذكرنا اقوى المشهورة في كتاب القسطاس وشرحه فليراجع اليه وتركناه ههنا
احترازا عن الاطناب واما ما في الشق الثاني كذلك فبعد الاول بعينه لاختلاف الموضوع في الثاني دون الاول
وقد علم ان اتحاد الموضوع شرط في التناقض قال ثم قال عارضوا الى اخر الفصل اقول ما مر من الوجهين
كان نقضا للدليل وعارضوه بوجهين قال لو وجدت الماهية في الذهن والذهن موجود في الخارج فيلزم ان
تكون الماهية موجودة في الخارج ويلزم وجود الممتنعات والمعدومات في الخارج والجواب منع ان
ما يستوى الموجود في الذهن انما هو مثال الشيء لا عينه ف ما ذكر الامام في المحصل لو حصلت ماهية الحرارة
والبرودة والاستقامة والاستدارة فينا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد ولصارت ذاتنا
حارة باردة مستقيمة مستديرة اذ لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء الا حصوله فيه والجواب ان كلام الصاد
من الصور الذهنية ولئن سلم لكن لا ام اجتماعهما في محل بعينه ولم لا يجوز ان يكون الكون العقلي عبارة عن
كون الماهية في العقل بان يكون النفس ملاحظة لها الا ان يكون حاصلة في النفس فوك بلزم ان النفس ذاتنا
حارة باردة قلنا لا ام ان الصور الذهنية لها ماهية في النفس لان صورة الشيء لا يكون مثله من جميع الوجوه

والاولما كانت صورا تدل عليه ولئن سلم لكن لا ام قابلية النفس لما يحصل فيها اذا اليائي انما يتم اذا كانت موردة قابلة ولها
من معنى الكون العقلي وما ذكرنا من تحقيق المطلوب بالتحقيق يتحصل عن جميع هذه التعسفات هذا التحقيق هذا
الموضع والان جاء ان يحقق ما وعدنا من تحقيق نفس الامر والفرق بينه وبين الخارج والذهن فنقول وبالله التوفيق
تحقق الاشياء اما في ضمن عقل وهو ان يكون في القوى الدراكة او خارج وهو ان يكون خارج القوى الدراكة فهو
اعم من الخارج والقوى الدراكة قد يعبر عنها بالذهن ثم ما يصدق في الذهن يصدق في الخارج انه يصدق في الذهن لا
انه يصدق في الخارج وكذا بالنسبة الى ما يكون بحسب الاشياء بعينها واذا كان نفس الامر اعم من الخارج يمكن ما يصدق
في الخارج يصدق في نفس الامر مثلا اذا صدق ان الجسم مركب في الخارج يصدق انه مركب في نفس الامر واما اذا صدق
في نفس الامر بمعنى انه في نفسه كذلك فلا يصدق بحسب الخارج اذا لم يكن موجودا فيه ان ما لا يكون في الخارج لكن
جاز ان يكون كذلك بالنظر الى نفسه اذا صدق ان السواد المعدوم في الخارج لون في نفسه ولا يصدق انه لون في
الخارج هذا في العموم واما في الاتفاق فالاتفاق في نفس الامر اخص من الاتفاق الخارجي واذا ثبت ان السواد
ليس بياضا في نفس الامر ثبت بحسب الخارج من غير عكس كما اذا ثبت ان السواد ليس بلون في الخارج ولم يثبت عدم
الثبت لكن بحسب نفس الامر وهذا ما عرفت من ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص واحوال الاشياء
من الحاجة والاستغناء والاستلزام والامتناع والعوارض واللوازم والجهات في الاعتبارات انما يعرف ويتحقق
بحسب انفسها واكثر الاغلاط انما تنشأ من التباس حكم الانفس بحكم الخارج او الذهن من النفس فلما اهملها اهل
الاطلاع على الحقائق والدقائق بل ربما كشفه عن ان العلوم العقلية بدون معرفته كالمتعذر وعلم
بهذا ان اعتبار القضايا اربع الثلاثة المشهورة وما يكون بحسب نفس الاشياء وقال الامام نصير الدين الطوسي رحمه الله
نفس الامر هو العقل الفعال وما ذكر فيه معنى معقولا على انه يرد عليه ان الواجب والعقول العالية يلزم ان
لا يكون موجودة في نفس الامر لامتناع كونها في العقل الفعال ولما وجدت الفلاسفة والمعتزلة ان الماهيات
بالنظر الى انفسها ان تلك الماهيات صور ثابتة في الخارج كذلك فذهبت الى انه لا تأثير للفاعل في
الماهية بل في اعطاء الوجود وذهبت المعتزلة الى انها تثبت في الخارج وقالوا فيهم الماهيات لا يكون في الخارج
يصدق في الخارج انها يصدق في انفسها وفي الذهن ايضا ان كانت في الذهن سواء كانت مما يوصف في الخارج
او لا كالكليات والممتنعات وغيرها من الاعتبارات والنسب الوجود ثبت لها كقولنا الجنس كلي والنوع مقول
على كثيرين وما يكون في الخارج يكون له الصدق الخارجي والنفسي والذهني ايضا ان كان في الذهن قال الفصل
الثاني الى قوله فيلزم اختراع العقل اقول الاول استدل الحكيم على ان المعدوم المطلق الذي لا يكون في
الذهن ولا في الخارج نفي محض ليس بشيء وانما يعرضه التسمية اذا وجد باحد الوجودين الخارجي والذهني وذهبت
المعتزلة الى ان المعدوم المطلق اذا كان ممكنا كان ثابتا وشيئا في الخارج عند العدم وزعموا ان الثبوت اعم

من الوجود وقالوا نعني بالثبوت كون الماهية متقررة في كونها تلك الماهية مثلا قالوا مرادنا بكون السواد المعدوم سوادا حالة العدم كونه سوادا حالة العدم وسلموا ان المعدوم الممتنع مثل اجتماع الضدين نفي محض لا ثبوت له اصلا وسموه منفيا وقسموا الثابت الى الموجود والمعدوم والواسطة كما يجي المعدوم الى الثابت والمنفي وجعلوا الموجود في مقابلة المعدوم اي جعلوه بعضا له والثابت في مقابلة المنفي قال اذا قسم الثابت الى الموجود والمعدوم والمعدوم الى الثابت والمنفي يلزم انقسام الثابت الى الثابت والمنفي لان المنقسم الى المنقسم منقسم فيلزم انقسام الشي الى نفسه والى غيره وذلك محال اقول لا م ان المنقسم الى المنقسم منقسم وانما يكون ان لو لم يكن بين القسمين عموم من وجه كقولنا الثابت اما موجودا ومعدوم والموجود اما واجب او ممكن فانه يصدق الثابت اما واجب او ممكن اما اذا كان بينهما عموم من وجه فلا فانه حينئذ صدق المنقسم الى المنقسم الاول وبعضه كما نحن بصدده فان المعدوم مع الثابت بينهما عموم من وجه فجاز تحقق المعدوم مع الثابت في بعضه ولما ذهب المعتزلة الى ان الماهية حالة العدم متقررة في الخارج في كونها تلك الماهية قالوا الاثر للفاعل في جعل الماهية تلك الماهية بل في اعطاء الوجود ونقل العسه قول الفلاسفة فانهم زعموا ان الفاعل لا تاثير له في الماهية لان الماهية ثابتة في نفس الامر سواء وجد الفاعل او لا الا انهما سموا هذا المفهوم ثبوتا وما جعلوه ذريعة الى كون الماهية حالة العدم شيئا وقد عرفت في الفصل السابق انه انما صدق القول عن اعادة التماس بنفس الامر بالخارج لنا وجهان على ان المعدوم المطلق نفي محض حالة العدم وتقرير الوجه الاول ايضا موقوف على تقديم مقدمة وهي ان العقلاء اتفقوا على ان الحملية اذا صدقت فانما تصدق باحد الاعتبارات الثلث الخارجي والحقيقي والذهني والخارجي الموجبة هي ان يصدق الموضوع والمحمول على شي واحد في الخارج كقولنا كل حيوان جسم اي كل ما صدق عليه الحيوان من الموجودات الخارجية صدق عليه الجسم والحقيقي هو انه اذا فرض صدق الموضوع على شي في الخارج صدق عليه المحمول سواء كان صادقا في الخارج او لا كقولنا كل عنقاء حيوان اي كل ما لو وجد وصدق عليه انه عنقاء صدق عليه انه حيوان والذهني هو ان يصدق الموضوع والمحمول على ما وجد في الذهن كقولنا اجتماع الضدين محال اذا شرطوا في الجميع امكان صدق الطرفين في الخارج دون الذهني ووجه الحصر انه ان شرط صدق الطرفين على الموجود الخارجي فهو الخارجي والا فان شرط امكان صدقهما عليه فهو الحقيقي والا فالذهني واذا عرفت هذا فنقول قولهم السواد المعدوم سواد قضية فاما ان يصدق خارجية او حقيقية او ذهنية والاول محال لكون الموضوع معدوما وان صدقت حقيقية يكون معناها ان السواد المعدوم اذا وجد في الخارج كان سوادا ولا نزاع في هذا وان صدقت ذهنية يلزم ان يكون السواد سوادا في الذهن لا في الخارج ولا نزاع فيه وهذا انما يدل قال ملخص الكلام بهذا الحصر لم لا يجوز ان يشترط الاتحاد ولا يعتبر التقدير فلا يكون حقيقية بان يصدق الحكم على المعدوم لكونه ثابتا فيصدق الحكم مع ان القضية ليست خارجية لعدم الموضوع ولا حقيقية لعدم التقدير ولا ذهنية

لعدم اعتبار الذهن ولئن سلم لكن لم لا يجوز ان يكون ذهنية على معنى ان ما هو سواد في الذهن صدق عليه في الذهن انه في الخارج لا على معنى انه سواد في الذهن وح لا يتم الدليل والجواب عن الاول انه ح يتوقف صدق قولهم السواد المعدوم سواد في الخارج على كون السواد المعدوم ثابتا في الخارج فيتوقف صدق قولهم على صدق قولهم فاذن لم يصدق ابدا وعن الثاني ان كون الشي للشي فرع كونه في نفسه وهذا ضروري فح انما يكون ح لكن سوادا في الخارج ان لو كان في الخارج ثم لم يكن في الخارج لم يكن سوادا في الخارج وهذا ايضا يصلح حجة ابتداء وقد سنح لنا من فضل الله تعالى برهان خفيف لطيف يليق ان ينحى عن غيره وهو ان شيئا لو كان سوادا في الخارج فلا يصدق على المعدوم انه سواد في الخارج وهذا ايضا يصلح جوابا عن السئل الوجه الثاني وهو المسطور في كتب العقلا ان السواد لو كان حالة العدم سوادا فاما ان يكون واحدا او كثيرا واذا كان كذلك كان موجودا فيلزم ان يكون المعدوم موجودا اما الصغرى فظ لان ما هو سواد في الخارج لا بد وان يكون اما متحدا او متكثرا واما الكبرى فلان الوحدة والكثرة صفتان وجوديتان وقيام الصفة الموجودية بالمعدوم محال وللخصم ان يقول هذا عين النزاع فانا نجوز قيام السواد مع كونه وجودا بالمعدوم وانتم في ابطال هذا فكيف يصح ان قيام الصفة الوجودية لا يحمل على المعدوم اللهم الا ان يدعى البطلان الضرورة فيه وح لا احتياج الى الوحدة والكثرة قال واستدل اصحابنا الى قوله ومعلوم انه غير الوجود اقول استدل اهل العلم على ان المعدوم ليس بثابت بوجوه فا ما ذكر في الشفا ان المعدوم اعلم علية ان ذلك الشي الذي حمل على المعدوم اما ان يكون موجودا او معدوما ولا سبيل الى شي منهما اما اذا كان موجودا فلانه يلزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك محال واما اذا كان معدوما فلا يكون صفة للغير اذ حصول الشي للشي فرع حصوله في نفسه والمعدوم ليس بحاصل في نفسه فلا يكون صفة لغيره وللخصم ان يقول لا م انه لو كان معدوما لما كانت صفة وانما يكون كذلك لو لم يكن ثابتا ما ذكره الامام في المحصل وهو ان المعدوم اما ان يكون مساويا للمنفي او اخص منه او اعم اذ المباينة منتفية قطعا والثالث باطل معنى لاحد القسمين الاولين ويلزم كون المعدوم غير ثابت اما ان الثالث باطل فلان المعدوم اذا كان اعم من المنفي يلزم ان لا يكون منفيا محضا والا لما بقي الفرق بين الخاص والعام فيصير العام عين الخاص واذا لم يكن المعدوم نفيا محضا يكون ثابتا من وجه ويصدق على المنفي لكونه اعم منه يلزم ان لا يكون المنفي منفيا اذ يصدق ح المنفي معدوم والمعدوم ثابت فيلزم المنفي ثابت وهو محال واما انه متى ثبت احد القسمين يلزم كون المعدوم غير ثابت لانه متى كان المعدوم مساويا للمنفي او اخص منه يصدق المعدوم منفي وكل منفي ليس بثابت وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان عني بالمعدوم المعدوم الممكن فيبطل الحصر لانه ح يكون اخص من المنفي وان عني به المعدوم مطلقا سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يكون اعم من المنفي قطعا وح لا م انه لو كان نفيا محضا لما بقي الفرق بين العام والخاص بل يكون الفرق بكون المعدوم صادقا على المنفي وعلى المعدوم الممكن ..

وان كان مسلماً في كونه شيئاً اذ العام لا يجب ان يكون مخالفاً للخاص من جميع الوجوه فان قلت لو كان العدم شيئاً محضاً
على تقدير كونه اعم يلزم كون المعدوم الممكن نفياً محضاً لصدق المعدوم عليه وهو المدعى قلت وصف العام لم يكن
لازماً للتحقق للخاص فقول المنفي معدوم والمعدوم ثابت قلت الصادق في الكبرى الجزئية اذ لا يلزم من كون
المعدوم ثابتاً بوجه ثبوته في جميع الصور بل في البعض وح لا ينتج في الاول ولو صح هذا يلزم ان لا يكون
شيء محمولاً على افراد المحمول عن الموضوع ويلزم المحال من الاول ح ما ذكره الامام ايضاً لو كانت
المعدومات متميزة في الخارج لكانت مشاركة في كونها متميزة ومخالفة بخصوصياتها وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فكان كونها متميزة امراً زائداً على ماهياتها فيلزم كونها موجودة حال عدمها عن الوجود
اذ لا معنى للوجود الا ذلك وفيه نظر لان الثبوت عندهم اعم من الوجود فلهم ان يمنعوا انها لو كانت
متميزة في الخارج فلا م كونها موجودة وانهم فسروا معنى التقرر وهو ان الماهية ثابتة وذلك غير الوجود
ح لو كانت المعدومات ثابتة فاما ان يكون متناهية او غير متناهية ولا سبيل الى شيء منهما اما انها متناهية
فباطل بالضرورة لان المعدومات الممكنة لا نهاية لها لان افراد كل نوع لا نهاية لها ولانها لو كانت متناهية
فاذا اخرجها الله تعالى الى الوجود لزم ان لا يبقى له مقدور فيلزم تناهي قدرة الله تعالى واما انها غير متناهية فباطل
ايضاً لان الله تعالى اذا اخرج شيئاً منها الى الوجود فاما ان نقص كما كانت او لا والاول ان نقص يلزم ان يكون الشيء
مع غيره كهو لا مع غيره وهو محال والثاني تناهيت وبهذا اجمع على ان المتناقص يوجب التناهي وفيه بحث يجري في
ابطال التسلسل وينقضوه بمقدورات الله تعالى ومعلوماته فان الباري تعالى كونه عالماً بالممكنات والممتنعات
والقدرة مختصة بالممكنات قال احتج الخصم الى آخر الفصل اقول احتجت المعتزلة على ان المعدوم الممكن ثابت
بانه في الخارج حالة العدم بوجوه الاول ان المعدوم متصور وكل متصور متميز عن غيره فهو ثابت فيلزم ان
المعدوم ثابت فههنا مقدمات الاولى ان المعدوم متصور وهي ظاهرة لانا نتصور طلوع الشمس غداً
وهو معدوم الآن وكذا غير ذلك من المعدومات الثانية ان كل متصور متميز وهي ايضاً ظاهرة لان ما لم
يتميز في نفسه عن غيره يستحيل تصوره وتعلق العلم به لانه ح لا يمكن اليه الاشارة العقلية الثالثة ان كل متميز
ثابت لان كل متميز في نفسه عن غيره له خصوصية في نفسه لاجلها امتاز عن غيره وما يكون كذلك فلا يكون نفياً
صرفاً اذ النفي الصرف لا يوصف بشيء والجواب انهم ان ارادوا ان المتصور متميز عن الغير في الخارج فلا م
انه كذلك وان ارادوا انه متميز في نفسه فلا يلزم تميزه في الخارج لما علم من تغاير النفس والخارج وان ارادوا
انه متميز في العقل سلمنا لكن لا يلزم منه ان يكون ثابتاً الا في العقل لا في الخارج ولا نزاع فيه ثم ان هذا
الدليل منقوض بالممتنعات فانها ايضاً متصورة ومتميزة ولا ثبوت لها بالاتفاق وذلك لانا نتصور اجتماع
النقيضين ونميزه عن غيره مع عدم الثبوت الثاني المعدومات متميزة في انفسها اذ طلوع الشمس غداً امتاز عن

وكل متميز عن غيره

غروبها غداً في نفس الامر سواء تصورناها او لا وكل متميز ثابت كما مر فيلزم ان المعدومات ثابتة والجواب سلمنا
انها في انفسها متمايزة لكن لا م تمايزها في الخارج وقد عرفت الفرق بين حكم النفس والخارج ايضاً اجتماع
الضدين في نفسه يمتاز عن غيره مع عدم الثبوت ح السواد سواد حالة العدم اذ لو لم يكن سواداً الا
عند الوجود لكان كونه سواداً بالغير فلو فرضنا ارتفاع ذلك الغير يلزم ان لا يبقى السواد الموجود
سواداً وانه محال وهذه الحجة احتجوا بها العلماء فيها انهم احتجوا بها على ان الماهيات غير مجعولة والجواب
ان السواد الموجود على تقدير ارتفاع فاعل السوادية يبقى موجوداً حينئذ يلزم المحال لم لا يجوز انه كما
يبقى السواد يبقى الوجود على انا سنبين بعد ان فاعل الوجود لابد وان يكون جاعلاً للماهية ح
المعدوم موصوف بالعدم فيكون ثابتاً والا امتنع اتصافه بصفة والجواب سلمنا ان الوصف الثبوتي يقتضي
الثبوت بل هو منافٍ للثبوت وايضاً هذا منقوض بالممتنعات لان ما ذكرتم آت فيها بعينه ح الامكان ثبوتي لانه
نقيض الامتناع العدمي فيكون الموصوف به ثابتاً والمعدوم الممكن موصوف به والجواب انا لا نسلم ان الامكان
نقيض الامتناع فانهما يتصفان بعد الوجود ولئن سلم لكن نقيض ان بعض العدمي يجب ان يكون
وجودياً ثم انه منقوض من الماخذ من عموم الشيئية انما تعرض للوجود الخارجي فقط ولعلهم انما بنوا
هذا على انكار الوجود العقلي وقد عرفت فساد هذا الرأي وايضاً تمسكهم بما ورد في التنزيل مثل قوله تعالى
انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون سمى المعدوم شيئاً فان قلت لم لا يجوز ان يكون الاطلاق الشيء عليه
باعتبار زمان وجوده قلت ان كان الاطلاق حالة العدم باعتبار ما يؤول اليه كان مجازاً والاصل عدمه
وان كان بالنسبة الى زمان وجوده فلا يصح عود الضمير في له لان يقول له كن اليه اذا انتقل الى زمان وجوده
كن لامتناع حصول الحاصل فانما ينتقل زمان عدمه ومثل ذلك قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك
غداً الا ان يشاء الله وكذا قوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وما ههنا بمعنى شيء ايضاً وكذا قوله تعالى وان
تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وجاء في الصحيح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم
ان الله تجاوز عن امتي ما وسوست به صدورها ما لم تعمل او تتكلم وايضاً لو اختص اسم الشيء بالموجود
الخارجي لكان قوله تعالى والله بكل شيء عليم مختصاً بالموجود ان تعالى الله عنه وكذا قوله تعالى والله على كل شيء قدير
على ان امثال هذه وردت في معرض المدح والتعظيم واللائق بهذا المحل ذكر ما هو اقصى في الدلالة
على الكمال وافضى الى معرفة الجلال والاكمال بعموم وسعها كعموم العالمين الى ما دار على دفع بقية وبذل
حبة والصوفي بما رعاية عظمته ونهاية ما يمكن منه لا سيما من الحكيم العالم في الكلام الذي هو افصح الكلام
قال ما ذكرتم معارض بقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً قلت ظاهر هذا الكلام انه لم
يكن شيئاً في الخارج ولانه يجب الحمل على هذا توفيقاً بين الادلة فوقع من المتكلمين ما فرقوا بين المعدوم والعدم

الثالث

فقالوا اعدام المعدومات ليست بثابتة وحينئذ يلزم ان لا يكون اعدام شركاء الله ثابتة ويلزم وجودها قال الفصل
الآخر الفصل اقول اتفق اهل الحق على جواز اعادة المعدوم وذهب الفلاسفة ومن المعتزلة ابو الحسين البصري
ومحمود الخوارزمي الى امتناعها اما انكار الفلاسفة فظاهر لانكارهم الحشر واما انكار ابي الحسين ومحمود فلانهما
ذهبا الى انكار العود كما ذهب الفلاسفة لكنهما اقرا بالحشر على اعتقاد ان الموجود اذا عدم تفرقت اجزاؤه المخصوصة
متفرقة كما هو مذهب المعتزلة فعند الحشر يعطيها الوجود ولنا ههنا بحث بتحرير محل النزاع فنقول المراد من
امتناع العود ان كان الامتناع بالغير فلا نزاع لان الدعوى في هذا الموضع انه ممكن بحسب الذات فمن قال
انه ممتنع بالغير فقد سلم انه ممكن بالذات لان الامتناع بالغير انما يكون حيث يكون الامكان بالذات وان كان المراد
الامتناع لذات الممكن وهو الظاهر من كلامهم فالحق بطلانه وانما قلنا انه الظاهر من كلامهم لان اطلاق الامتناع
والوجوب يشعر بالذات لان المطلق ينصرف الى الكامل ولانهم الزموا المحال من نفس العود والممكن لذاته لا يستلزم
المحال فان قلت كيف يقال ان الاول الذي وجد في زمان انه ممتنع بالذات قلت انهم يقولون وجوده الثاني
ممتنع كما صرحوا في الشبهة بجواز ان يوجد الاول واحالوا الثاني وانما قلنا ان الحق بطلانه لان ما وجد ثم عدم
يكون قابلا للوجود والا لما وجد لان ما لا يكون قابلا للوجود يكون ممتنعا والممتنع لا يوجد والقابلية لا تنفك عن
الماهية والا يلزم انقلاب الممكن ممتنعا والانقلاب محال فيلزم ان يكون قابلا للعود فان قلت سلمنا انه قابل للوجود
من حيث الوجود اما لا م انه قابل للوجود ثانيا فان الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود وقابلية الاعم
لا توجب قابلية الاخص كما ان الانسان قابل للنامية وليس بقابل للفرسية فجاز ان يكون قابلا لمطلق الوجود دون
الثاني قلت اذا ثبت انه قابل للوجود من حيث هو يلزم ان يكون قابلا في جميع الاوقات لو فرضنا انه لم يكن
موجودا اولا كانت هذه القابلية ثابتة دائما فوجوده الاول اما ان افاد زيادة استعداد لقبول الوجود
الثاني او لم يفد فان افاد فقد صار العود اقوى وان لم يفد فلا اقل من ان يبقى على ما كان عليه بالذات من قابلية الوجود في
جميع الاوقات لا يقال انا نمنع الانقلاب ونجوز ان حصول الوجود الاول يزيل [illegible] استعداد [illegible]
الوجود ثانيا وهو الاتصاف به بالفعل لان المقبول اذا حصل للقابل مرة يصير القابل اقبل له فاتصافه
اسهل ولو حصل [illegible] الى ان يصير ملكة وهذا امر ظاهر ولعل هذا هو المراد بقوله تعالى
وهو اهون عليه وله المثل الاعلى [illegible] واقوى من الحشر وهو خلق السموات والارض اصح من
ذهب الى امتناع العود بوجوه قال اذا اعدم شيء لم يبق له هويته وما كان كذلك لا يصح الحكم عليه بصحة
العود اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلانه شيء لم يبق هويته يمتنع الحكم عليه لان الحكم انما يكون على الشيء
وعارضه الامام في الملخص بانه اما ان يصح الحكم عليه او لا يصح والثاني باطل لان قولنا لا يصح الحكم عليه
حكم ايضا فيلزم التناقض واذا صح الحكم عليه فاما ان يكون عوده ممتنعا او واجبا او جائزا والاول باطل

لان ذلك الامتناع ان كان لماهيته او لوازمها يلزم ان يكون وجوده محالا مطلقا فامتنع دخوله في الوجود وقد دخل هذا خلف وان
لم يكن لماهيته ولوازمها كان ممكنا لذاته قابلا للعود وهو المطلوب والسؤال [illegible] المطلوب منها ظاهر وتقريره
للخصم ان يقول يعني انه لا يحكم عليه بالوجود فلو صح الحكم عليه بالعدم لزم التناقض قوله لان ذلك الامتناع
ان كان لماهيته او لوازمها يلزم ان يكون وجوده محالا مطلقا فلهم ان يقولوا لا م امتناعه مطلقا بل يمتنع الوجود الثاني و
يحتاج الى الجواب المذكور وما ذكرنا في الكتاب [illegible] وجواب دليلهم ان هذا الحكم على الموجود في
الذهن بانه يصح ان يعاد في الخارج لا على المعدوم المطلق كما ان قبل وجوده الاول كان صادقا عليه انه يصح
ان يوجد وكلا الحكمين واحد والعجب ان هذا المعنى بهذا الظهور وهم غفلوا عنه ولعلهم تغافلوا قال لو اعيد لوجب ان يعاد
جميع الخواص التي كان هو بها هو والا لما كان المعاد هو بل غيره لان الشخص انما يكون هو هو بخواصه ومن خواصه وقته الذي
وجد فيه واذا اعيد مع وقته فقد اعيد وهو في وقته بعينه فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وبالعكس لا يكون معادا الا ان
المعاد هو الذي وجد في زمان وهذا وجد في وقته الاول والجواب لا م ان الوقت من الخواص التي بها يكون الشخص
بها هو هو لان الشخص من اول عمره الى اخره يكون هو هو مع [illegible] اجزاء زمان عمره ولو فرض انه عاش
بعد زوال الجميع كان ايضا هو فعلم انه لا مدخل للزمان في هويته ولئن سلمنا لا م انه مبتدأ من حيث انه معاد
وانما يكون مبتدأ ان لو كان كل الوجود هو وجوده الاول [illegible] ان المعاد هو الذي وجد [illegible]
ثانيا [illegible] ج لو امكن عود ما اعدم لامكن عود مثله
معه لان حكم الامثال واحد فيما يجوز وما لا يجوز لكن هذا محال لانه لو اعيد معه مثله لما كان تمايزهما لتساويهما في جميع الجهات
والا لما كانا مثلين فيلزم عدم الامتياز بين الاثنين وذلك محال والجواب ان المثل انما يساوي في الماهية الا في
جميع الوجوه [illegible] لو اعيد مثله [illegible] زيدا مثل عمرو [illegible] مع تحقق
الامتياز [illegible] في جميع الوجوه فلا م انه ممكن في نفس الامر وايضا لو صح هذا لمنع ان لا يكون
الوجود الاول ايضا ممكنا وبعضهم [illegible] على امتناع العود [illegible] دعوى الضرورة كابي علي بن سينا
وغيره من المباحثين والجواب منع كونه ضروريا وكيف يكون ضروريا وقد بينا جواز نقيضه [illegible] مع جواز الشخص
لا يكون ضروريا [illegible] المباحثين لما تنبهوا [illegible] حججهم [illegible] الى تخصيص الدعوى
[illegible] قالوا الدعوى ان المعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه
وهذا متفق عليه [illegible] مثل القدر المعين والوقت المعين و
الوضع المعين وامثال هذه [illegible] ان الشخص بعد البعث يكون [illegible]
[illegible] قال الفصل الرابع الى قوله [illegible] البحث
لطيفا اقول اتفق المحققون على انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم اي كل ما فرض فهو اما موجود

لكن

او معدوم وثالثها المعتزلة انها محققة وسموها بالحال وقالوا اما هو ثابت لا منفرد كما ذهبوا اليه اما ان يكون موجودا
او معدوما اولا موجودا ولا معدوما وعرفوا الحال بانها صفة لموجود ليست موجودة ولا معدومة ووافقهم القاضي ابو بكر
والامام الحرمين من اصحاب الشافعي في ثبوتها وان ما قال في ثبوتها اذ ما علم موافقتهما في التعريف واحتج على ثبوت الحال
بوجهين قال الوجود اما موجود او معدوم اولا موجود ولا معدوم والاول والثاني باطل فتعين الثالث وهو المطلوب
اما الاول فلانه لو كان للوجود وجود يلزم ايضا ان يكون لذلك الوجود وجود اخر ويتسلسل واما الثاني فيستحيل ان يكون
الوجود موصوفا بنقيضه فلا يكون معدوما قال قلت هذا منقوض بوجود المعدوم فانه معدوم قطعا قلت كلامنا
في وجود الموجود والحق انا نسلم لا نجوز ان يكون وجود الوجود عينه لان ما هو عين الشيء لا يحتاج في تحققه الى محل آخر
السواد والبياض يشتركان في اللونية ويخالفان بالسوادية والبياضية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فاللونية تخالف السوادية والبياضية فهما اما موجودان او معدومان اولا موجودان ولا معدومان والاول
والثاني محال فتعين الثالث وهو المدعى اما الاول فلانهما لو كانا موجودين يلزم قيام العرض بالعرض وهو محال كما
يجيء واما الثاني فلان ذلك لا نعلم ضرورة انهما ليسا بمعدومين وكذا عالمية الله تعالى مشاركة لعالمية في مطلق العالمية
ولا شك انه عالمية تخالف لعالمية وما به الاشتراك غير ما به الاختصاص ولا تكونان موجودتين ولا معدومتين وهكذا هو مطلوب
عالمية الله تعالى موجودة ولا معدومة وكذلك يقولوا في القادرية والواجبية والحيثية وغير ذلك والجواب
الاول امتناع قيام العرض بالعرض فان السرعة والبطوء قائمان بالحركة اذا تصف الجسم بهما مثل الموصوف بهما انما هو
الحركة لا الجسم لانهما الحركة اعراض ومعنى هذا البحث مفصلا والجواب المبطل لمذهبهم بالكلية بحيث لا يخفى على احد
بطلانه ان يقول العدم هو عين اثبات الوجود عقلا وعرفا ولغة ثم ان اريد بالعدم هذا المعنى فكل ما لا يكون
موجودا يكون معدوما بالضرورة وكل ما لا يكون معدوما يكون موجودا وهم سموا ان الحال ليست موجودة فهذا
عين تسليمهم انها معدومة فان اريد به معنى اخر فقد سلموا انه لا واسطة بين ما هو الوجود والعدم في نفس الامر
وبطل دعويهم التي وضعوها في معارضة من قال انه لا واسطة واخذ العدم بالمعنى المذكور فصار النزاع
لفظيا على ان معارضتهم اياهم وادلتهم دالة على انهم ادعوا في تفسير الوجود والعدم والا فلا وجه
للمعارضة وحيطة فساد دليلهم بالكلية خاتمة الى اخر الفصل اقول معرفة الوجودي والعدمي من جملة
ما يجب معرفة المقام اليها اذ كثير من المباحث العقلية مبني عليها وليس في كتب اهل العلم ذلك تعريفه وما سلف
ان الوجود هو الكون والعدم اسم ذو الموجود ما له الكون والمعدوم ما ليس له الكون اما الوجودي والعدمي
فقد يجيء فيه اكثر اهل العلم فانه ما فيه قرائن الموجود والوجودي والمعدوم والعدمي ما فيه قرائن المعدوم
والعدم وهو غاية ظهور الفرق وبادية ما فيه قوانين الوجودي الجمع والعدمي والاعتباري ومن تبع كتبهم
يعرف هذا فاعلم ان الوجودي ما ليس في نفس حقيقته ومفهومه نفي شيء كالبصر والضوء فانه ليس في مفهومهما نفي الحسن الفعل

سطحها
والنفعة نفي شيء اصلا فان البصر هو قوة ادراك الاشياء المرئية والضوء كيفية محسوسة منبسطة على الاجسام بها تدرك
الاجسام والعدمي ما يكون في نفس مفهومه نفي شيء كالعمى والظلمة فان العمى عقلا وعرفا هو عدم البصر عما من شانه
البصر والظلمة عدم الضوء فان قلت الضوء كما هو محسوس منبسط فكذا الظلمة ايضا محسوس يرى منبسطا على الاجسام
فلم كان الضوء وجوديا والظلمة عدمية قلت لا نسلم ان يكون في الظلمة الذي هو ادراك مفتوح العين وبين من يغمض
العين فيها فانما يظن انه مدرك وما يظن عند الاغماض عدمي ضرورة فكذا عند عدم الاغماض ولا عبرة باللفظ
في الوجودي والعدمي فان اللفظ قد يكون مجردا عن علامة النفي والمعنى وجودي كالاعمى فان معناه الموجود
ثم العدمي قد يكون نفيا مجردا عن الوجودي اما واصلا كالعدم او اللاشي كالامكان الخاص فانه مركب من
سلب الضرورة عن جانب الوجود وسلب الضرورة عن جانب العدم وقد يكون مركبا من وجودي وعدمي كالعمى
فانه ليس عدم البصر فقط والا لصح اطلاق العمى على الجماد بل عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا فعدم
البصر عدمي وعما من شانه البصر وجودي قال قلت قد ذكرتم فيما مضى ان الشيء معنى ذو اضافة فكيف يكون
مجردا قلت يعني نفيا مجردا عن وجودي ابدا على معنى النفي كما في العمى لا مطلقا وكذلك العجز عدم القدرة عما من
شانه القدرة واجهل عدم العلم عما من شانه العلم والسكوت عدم التكلم عما من شانه التكلم وامثال ذلك
كثيرة واذا عرفت ان العدمي قد يكون مركبا من عدمي ووجودي يتفرع عليه ان قال لا يلزم من كون الشيء عدميا
صدقه على المعدوم لان الفصل الوجودي يمنع صدقه عليه وقد اشتهر من اكثر اهل العلم ان كل وصف عدمي
جاز ان يصدق على المعدوم كما يشهد عليه قلت لا يلزم ان يكون بعض العدمي وجوديا نحو ان اتصاف العرض
بما صفا القيد الوجودي كالعمى فانه جاز ان يتصف بالعمى عما من شانه البصر فيكون الاتصاف به مما يصدق على ما
اذ ليس فيما عداها وكثير من اهل التحصيل ذهبوا الى ان بعض العدمي وجودي كالاتصاف ذلك قال قلت سلمنا
ان الاتصاف يكون مع العدم لكن كيف يلزم ان يكون الاتصاف عدميا قلت المراد بالعدمي ان يكون حاصله عدميا
ولذا الوجودي يصدق العدم فانه يعتبر حاصله وهو الوجود ثم الوجودي لا بد وان يكون معتبرة على ما
لا ان نقيضه اتصافه واتصاف الوجودي عدم ثم ذلك العدمي جاز ان يكون نفيا مجردا فالفصل الذي سوف ذكرته
فانه جاز ان يكون بعدم احدهما او بعدميهما قال الصحيحة الثالثة الى اخر الفصل اقول بهذا الفصل يذكر
على تعريف الحقيقة والالفاظ المستعملة في الحقيقة بحيث انها تقول لكل شيء فرض كلما كان كالانسان الواحد مثلا
كزيد مثلا فله حقيقة هو بها هو وهذا اشارة الى تعريف الحقيقة لان العقلاء اتفقوا على ان حقيقة الشيء هي
ما به الشيء هو هو كالانسان مثلا فان حقيقته الحيوان الناطق اذ الانسان في كل انسان حي لو فرض انه
لما كان انسانا ثم الشيء ان كان كليا يسمى حقيقته ماهية وان كان جزئيا يسمى هويته فيقال ما هية الانسان وهويته
زيد ثم كل حقيقة فرضت كلية كانت او جزئية فلا بد ان بعضها يغاير للكل بالحقيقة لان لها كان لها او مغايرا

عنها وجودا كان او علما وإذا اخذت بشرط شيء اخر كانت مع شيء اخر فتفصل الحقيقة مع قطع النظر عن كل ما يلحقها
سواء كان معها او لا يقال لها الحقيقة من حيث هي واذا اخذت مع شيء اخر يقال لها الحقيقة من حيث لا بالحقيقة من حيث
هي ليس الحاصل بتلك الحقيقة فقط وان كانت معها اشياء فحقيقة الحيوان مثلا من حيث هي جسم نام حساس متحرك بالارادة
فقط فهي من حيث تلك الحقيقة ليست بموجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية ولا خارجية ولا ذهنية
لا على معنى انها اذا اخذت من تلك الحقيقة لا يكون معها شيء من هذه المعاني فان ذلك محال بل على معنى ان شيئا منها
ح لا يكون نفسها ولا داخلا فيها واذا اخذت حقيقة الحيوان مع الموجودية مثلا كانت حقيقة الحيوان من
حيث انها موجودة لا من حيث هي ويقال للماهية من حيث هي الماهية لا بشرط شيء ايضا بشرط جميعها شيء لا بالتبع
والانسان لو شرط ان لا يكون معها شيء يقال لها الماهية بشرط لا شيء وهي الماهية المجردة **فان قلت** اذا شرط
ان لا يكون معها شيء فقد جعل معها شيء وهو ان لا يكون معها شيء **قلت** شرط لا شيء انما يتحقق لو كان كلام الماهية
من حيث هي وهي الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج وان كان معها الف شيء لانها من حيث هي بالمعنى المذكور
اي نفس الماهية مع قطع النظر عن كل ما يلحقها وجودا كان او علما صادق على الماهية الموجودة اذ نفس الحيوان مثلا
جزء للحيوان الموجود قطعا وجزء الموجود موجود واما الماهية بشرط لا شيء فليست موجودة في الخارج و
لا في الذهن لان الوجود شرط زائد على الماهية وينقل عن افلاطون انه لا بد في كل طبيعة نوعية من وجود
شخص مجرد عن كل العوارض وفيه تناقض لانه شيء كان مع وجودا يكون مع الوجود فلا يكون مجردا عن جميع
العوارض الا ان يريد انه مجرد عما سوى الوجود وحكوا انه احتج على ذلك بانه لا شك في وجود انسان
مطلق لهذا الانسان وهو انسان مقيد فالانسان الذي هو جزء موجود ضرورة والانسان مشترك بين الاشخاص
المحسوسة فهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركا فيه بين اشخاص وان اعراض مخلوقة ولا شك ان الانسان
المجرد لا يتشخص عند فساد هذه الاشخاص المحسوسة فلا بد من ثبوت انسان مجرد عن كل العوارض وجوابه
ان ما يكون موجودا في الخارج يمتنع ان يكون مشتركا بل يكون فردا معينا لاختصاصه بوجود خاص و
هذيه وغيرهم وانما المشترك هو الحقيقة المعقولة المجردة عن الوجود الخارجي وعن توابعه من الكيف و
الكم والاين والوضع وغير ذلك وعارضه ارسطو بان ذلك المجرد المشترك فيه بين الاشخاص ان كان
واحدا بعينه وواحدا بالحقيقة فان كان الاول يلزم ان يشترك الاشخاص في صفات ذلك المعنى فما علمه زيد
علمه عمرو وهو محال وان كان الثاني يلزم ان يكون لكل انسان مجردا الا ان لازم الطبيعة الواحدة من الاستغناء
عن المادة والحاجة اليها يجب ان يكون مطردا في جميع الاشخاص فلا نافلة لنا على ان ما لا يكون نوعه
في شخصه لا بد وان يكون شخصه بالمادة واعترض الامام على قولهم ان الطبيعة الواحدة يستحيل ان تختلف
عن القابل والحاجة اليه بانه منقوض بالوجود فانه في الواجب مستغن عن القابل وفي الممكن محتاج الى قولهم

بل الى الاجناس مع الفصول فان الحيوان في الانسان يحتاج الى الناطق وفي غير الانسان يستغني عنه ويحتاج الى فصول
اخرى مع ان طبيعة واحدة في الجميع فانه يقول على التشكيك ولان الطبيعة الحيوانية محتاجة الى شيء من الفصول المعينة
بل يحتاج الى فصل ما فاذا وجد فصل لا ما ان الثاني مبني على الاول وسبيل هذا بعض اصولهم وقواعدهم فلم ان
يمنعوا بناء عليها **قال** الفصل الثاني في اقسام الماهية الى اخر الفصل **اقول** الماهية اما بسيطة وهي التي لا يلتئم حقيقتها
من معان مختلفة كالواجب والوحدة او مركبة وهي التي تكون بخلاف ذلك وكل من البسيط والمركب اما حقيقية واعتبارية
اما وجودية او عدمية فهذه ستة اقسام البسيط الحقيقي والمركب الحقيقي والبسيط الاعتباري الوجودي
والاعتباري العدمي والمركب الاعتباري الوجودي والاعتباري العدمي وقد يمثل في فصل مثل الوجودي على التركيب
كسعته بساط العدمي وانما قسم الاعتباري الى الوجودي والعدمي دون الحقيقي لان الحقيقي لا يكون الا وجوديا
لان الوجود بان امور محصلة في انفسها مجاز ان يكون منها الالتئام حقيقي عدا في العدمات فانها غير محصلة
في انفسها ولا التئام لها مع الغير الا بالفرض والتقدير لان الشيء لا يجتمع مع الغير اجتماعا يحصل الالتئام لم يجتمع
ما يكون بحسب نفس الامر لا يكون فيه شائبة الفرض والتقدير والاعتباري ما يكون بفرض العقل وتعريف
الوجودي والعدمي مر واما البسيط الحقيقي فكالواجب والوحدة اذا لم يجعل من الكيف او جعل ولم يجعل
الكيف جنسا وكذا النقطة والبسيط الاعتباري فكوجود الوجود فان العقل قد يقسمه الى سائر الاشياء
في زيادة الوجود لكن بعد النظر يعرف ان الوجود عينه لان ما حققه عين الحقوق والثبوت لا احتياج له
عين ان لا يعتد بحصول الماهية وذلك لان العرض انما يحتاج الى موجود في وجوده في نفسه ووجوده لغيره
والوجود لا يحتاج في الاول الى زائد لا استغنائه عنه بذاته ويحتاج في الثاني ولانه لو كان للوجود وجود
يلزم التسلسل وكذا كل صفة مفهومها عين مفهوم الموصوف كحصول الحصول ولزوم اللزوم ووحدة الوحدة
وقدم القدم وحدوث الحدوث وحلول الحلول وما يجري هذا المجرى وهذا الاصل يفيد الحقيقة في كثير من المواضع
الصعبة واما المركب الحقيقي فكالبدن المركب من العناصر والبيت من الاجزاء والاعتباري فكالمركب من
الجنس والفصل مثل الحيوان الناطق فان العقل قد يتوهم ان الجنس والفصل موجودان متمايزان
كالسقف والجدار في البيت لتلتئم منهما النوع وليس في الخارج كذلك والا لما صدق شيء منهما على النوع
كما لا يصدق شيء من السقف والجدار على البيت بل ذاتهما وذات النوع واحدة فان الشيء الذي هو الحيوان
هو بعينه الناطق والانسان وانما يختلف جنسا وفصلا ونوعا بحسب ان ذلك الذات من حيث انها
جسم نام متحرك بالارادة حيوان ومن حيث انها مدركة للمعاني الكلية موصوفة بالكلام النفسي ناطق و
باعتبارهما جميعا انسان وتحقيق هذا الموضع سيتلى عليك في الفصل الثاني مفصلا اعلم ان التركيب الذي
من الجنس والفصل حقيقي من وجه وهو ان يعتبر من حيث هو اذ به يحصل حقيقة في نفس الامر متميزة عن غيرها

مخصوصة بخواص ولوازم وليس المراد بالتركيب الحقيقي سوى هذا لكنه ليس بمشترك في اصطلاح العرف لانهم ما فهموا وانما
المحققون بل المفهوم عندهم التركيب الاشياء المتباينة الذات كما في تركيب البدن والاعتباري ما يعتبر فيه التركيب المنعقد
الذي من المتباينة فهذا امثال في الكتاب حيث جعله اعتباريا بين العقل الا ان الجنس والفصل موجود الا انهما
النوع ولكون هذا التركيب حقيقيا انما فرض بين الصفة والموصوف اللذين ليس بينهما تركيب يوجب تحقق حقيقة ذي خواص
ولوازم حاصلة من التركيب كما في سائر الحقائق بل مثل ما يفرض بين الحيوان والابيض مع اعتبار ما يطلق اذ
ليس فيه شيء من التركيب وقد يعرض التركيب بين امرين متباينين كزيد وعمرو حيث يصير الاثنين [illegible] شيء واحد يعتبر
للعقل مجتمعا [illegible] من هذه الاحكام ان الشيء الواحد قد يكون حقيقيا وقد يكون اعتباريا كالوجود
لما عرفت ان وجود الاشياء المتحققة في الخارج [illegible] وجود الوجود اعتباري وكالوحدة فانها قد يكون حقيقية
كما في الواجب والنقطة وقد يكون اعتبارية كما في التركيبات الاعتبارية فان تركيبها ووحدتها اعتبار العقل
تنبيه الاعتباري قد يكون بمحض الفرض فان كان جعليا يكون كاذبا كالكون الخمسة زوجا وان كان
تصوريا يكون ممتنعا عقليا كمفهوم المسمات في الكليات وقد يكون الى كانه متحققة في الخارج اما معا كالمعية
فانها عبارة عن تحقق الشيئين في حالة واحدة وحين تقع الاعتبار في تركيبها وجعلها شيئا واحدا او لا معا
كالمعية فانها عبارة عن تحقق الشيئين في حال واحدة وحين تقع الاعتبار في تركيبها وجعلها شيئا واحدا لا معا
معا وتقع الاعتبار في الجمع والتركيب كالتقدم زمانا فانه يتحقق قبل تحقق شيء اخر بمهلة وقد يكون الاعتبار
بجنس الشيء فقط وتعتبره العقل ثابتا بحسب الخارج لما تحقق في الخارج اصلا في نفسها لكن ليس
الا انها في الخارج كذلك وقد عرف تحقيق هذا في تحقيق بعض الامور كون الشيء ملزوما ولازما وعلة ومعلولا
وشرطا ومشروطا ومنافيا والنسب بينها كاللازمية والعلية والمعلولية والامتناع والامكان والوجوب
والوحدة والخاص والعام وما يجري هذا المجرى هذا اذا لم يكن الاشياء موجودة في الخارج وقد سبقت
الاشارة اليها في تحقيق بعض الامور وهذه الحاشية حققتها وجعلتها دستورا يسهل عليه الاطلاع على
اسرار الحكمة والله الموفق **قال** الفصل الثاني في اجزاء الماهية **اقول** في بعض الامور هذا الفصل
على بحثين الاول في تحقيق اجزاء الماهية والثاني فيما يتبعها الاول نقول اجزاء الماهية مما يكون محمولة كالجنس
والفصل وما لا يكون كاجزاء البدن واجزاء العدد وليس في كتب القوم تحقيق في ان المركب على قسمين لكن بينهما
تركيب خاص يوجب احد القسمين ان يكون اجزاؤه محمولة والاخر ان يكون غير محمولة وذلك لان المركب اذا كان
عبارة عن شيء يجتمع من عدة موجودات مختلفة الوجود والذات كالبدن والعسكر والمعاجين وغيرها وهي
المركب الحقيقي الاعتباري عند اهل العرف فيمتنع حمل تلك الاجزاء عليه فلا يقال البدن سقف والعسكر [illegible]
السكنجبين خل ويمتنع ان يقال ان هذا الشيء المجتمع من هذه الموجودات المختلفة هو واحد منها واذا كان عبارة

عن شيء موصوف بعدة معان كالانسان مثلا فانه عبارة عن شيء هو جوهر ذو ابعاد نام حساس متحرك بالارادة
فصل [illegible] كل منها عليه [illegible] وكيفية ذلك ان الشيء اذا حصل له معان مستتبعة الخواص حقيقية كانت او معنوية كالحيوانات والنبات
والمعادن يحصل من تلك المعاني والخواص مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو يصير باعتبار حصولها منسوبا بخصوصية
ذاتية مخصوصة عبارة عن [illegible] الانسانية بالماهية والخواص اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهيات المركبة
من الاجزاء المحمولة سوى ان يكون شيء مخصوص له معان مخصوصة تتبعها معان اخرى يحصل من تلك المعاني مفهومات
المعبر عنه بعين الذاتيات التابعة بخصوصية كما ان اولا يعني العرضيات كما حصل لمادة الانسان عدة من المعاني
كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق والتعجب والضحك المجموع ما يليه الصناعات فصارت بها
جوهرا جسما ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات وصارت متعجبا [illegible]
ضاحكا [illegible] الصناعات وهي العرضيات وهذا التحقيق عرفنا معرفة الذاتيات والعرضيات وهي من اسرار
الحكمة وليس في كتب القوم هذا التعريف وهو اجلى واعرف مما ذكروا في تعريف الذاتي لان احسن ما قالوا في تعريفه
انه الذي لو توهم ارتفاعه عن الشيء لما بقيت سابقة ذلك الشيء وانه الذي يكون لحصوله سابقا على تصور ماهية
الشيء وكل منهما [illegible] موقوف على معرفة الماهية الموقوفة على معرفة الذاتي لانه لو لم يعرف الماهية فكيف
يعرف ما ذكروا **فان قلت** بهذا الاصل الذي ابطلتم يوجب ان يكون الحيوان جسما متغذيا حيا والنامي
والحساس والمتحرك بالارادة من العرضيات لان النامي يعني المتغذي الذي له قوة النمو اذ النمو هو ازدياد
مقدار الجسم باتصال جسم اخر غذائي به في الاقطار على نسبة طبيعية كما هي وهذا ان يفعل الحي وان يكون
نفسه [illegible] وبعد الطاهر والحي ليس شأنه في الحيوة كالاحساس فانه يعني له قوة الحس [illegible]
الذاتيات ولا يكون الحساس بهذا المعنى تابعا له بل ما هو بالفعل وذلك عرضي وكذا حكم المتحرك بالارادة ثم
الحي من توابع الوجود ومعلوم ان الوجود وما يتبعه والعدم وما يتبعه خارج عن حقيقة الشيء واعلم ان
المراد بهذه المحمولات [illegible] عرضيات [illegible] ما يكون [illegible] ذلك فالحساس
ما له قوة الحس سواء كان دائما او لا دائما وكذا الناطق والمراد بالنطق ادراك المعاني من الكلام النفسي وغيره
ثم النامي والحس والحركة والنطق ليست من الذاتيات اذ الانسان ليس عبارة عنها بل عن شيء له [illegible]
كما عرفت واذا عرفت هذه الاصول فنقول علم منها ان اجزاء هذه الماهية وان كانت متميزة بحسب الوجود
الخارجي بان يكون كل واحد منها موجودا مستقل الذات لما عرفت ان كلها موجود واحد لكون ذاتها واحدة
فعلم تحقق قول الاوائل من الحكماء ان اجزاء الماهية مما لا يكون متميزة في الوجود الخارجي لا يكون موجودات
مخالفة الذوات والوجود وزعم الامام ان تركب الانسان من الجسم الى اجزاء متميزة بحسب الوجود
الخارجي [illegible] في الملخص اجزاء الماهية قد يكون متميزة بحسب الوجود في الخارج مثل النفس والبدن [illegible]

وقد لا يسير الا فى الزمن مثل السواد فان خصصه لا تميز عن فصله فى الخارج وتابعه فى ذلك طائفة من المتأخرين وفساده
واضح لان تركيب الانسان لو كان من النفس والبدن وهما يحملان الذاتى والموجود فلا يصدق عليه انه الحيوان
الناطق مع انهم وهم يتبعون الضاهر جوابا ان الانسان هو الحيوان الناطق وههنا بحث يجب ان يعلم
لتعرف حقيقة حال الاجزاء المحمولة ويندفع ما يختلج فى الخواطر من الشبهة فنقول الاجزاء المحمولة تتحد بالذات
وتتغاير بالماهية والمراد بالذات ههنا ما يصدق عليه الشيء وباتحاد الذات ان يكون ما صدق عليه الاخر
شيئا واحدا فالشيء الذى هو الجسم هو بعينه النامى الحساس المتحرك بالارادة اذ لو لم يكن كذلك لما صدق الاجزاء
على الماهية ولا يشك فى تغايرها بالماهية فان ماهية الحيوان مغايرة لماهية الناطق ضرورة واذا كان كذلك
يكون وجود الحيوان عين وجود الناطق لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين وايضا الجزء من حيث انه جزء له
وجود مغاير لوجود المركب لتقدمه عليه فلو حصل له مع المركب وجود اخر كان له وجودان واتحاد الكل لما
انحدرت الزمان فظهر انهما موجود واحد فان قيل انهما موجودان متحدان بالذات متغايران بالماهية والوجود
كما ان زيدا مثلا اذا صار كاتبا فالكاتب وان كان صادقا على زيد لكن من حيث هو شيء اخر وجد بعد وجود زيد
لوجود الكاتب من حيث هو مغاير لوجود زيد **قلنا** لو كان لكل منهما وجود على حدة فهما موجودان
متعلقان بالماهية والوجود ويمتنع صدقهما على شيء واحد **قلت** لا نم امتناع الصدق وانما يمتنع ان لو لم
يتحدا بالذات كما فى المركب الذى من الجنس والفصل باعتبار انهما موجودان التام منهما النوع كما فى السرير
العددى اعتبارى لما علم ان حقيقة هذا النوع انه شيء يصدق عليه الاجزاء لا انها شيء يجتمع من تلك الاجزاء والعقل
قد يعتبر هذا ليكون هذا صاحب اعتبار ما وسلك الامام فى كتبه على عموم الاعتبارات بان الاعتبار ان طابق
الخارج كان الموجود حقا حقيقيا لا اعتباريا وان لم يطابق كان كاذبا والكاذب لا عبرة به **قلت** من الحقائق
ما يختص تحققه فى بعض المدارك بالقوى الباطنة اى لو كان لها تحقق فانما يكون فى القوى الباطنة كالكليات مثل الجنس
والفصل والخاصة وغير ذلك من المعقولات من المكان والمسمار والتسمير الكليات وبين المعدومات كقولنا
الجنس كلى واجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين والمحال كلى نسبة صادقة بحسب نفس الموضوعات و
فى الاذهان دون الخارج اذا حكم الخارج يستدعى وجود المحكوم عليه فى الخارج فان كانت الذهنية تصوراتها
واحكامها انما فى الاذهان بحسب الامر يكون صادقة مطابقة لنفس الامر كقولنا الجنس كلى على معنى ان
ما هو جنس فى الذهن فهو كلى فيهما اما اذا كانت الذهنية انها كذلك فى الخارج فلا يصدق كذلك لان الصدق
والكذب انما يعتبران بالنسبة فاذا قيل الخمسة زوج وفرد فان اريد انها مركبة منهما فذلك القول صادق
وان اريد انها موصوفة بهما فهو كاذب فعلم ان مطابقتها وعدم مطابقتها انما تعتبر بالنسبة الى تلك
القوى لا الى نفس فعدم مطابقتها الخارج لا يوجب كذبها **قال** البحث الثانى ان الحد **اقول** الجزء المحمول ان

الانواع

كان تمام المشترك بين مختلفين فهو الجنس كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس وغيرهما من الانواع
الحيوان وان لم يكن تمام المشترك فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية كالناطق او غير مختص كالحساس المتحرك بالارادة
فانه غير مختص بالانسان لوجوده فى جميع الحيوان انما اذا كان مختصا يتميز للنوع عن غيره فظاهر واما اذا لم
يكن مختصا فايضا يكون مميزا له لانه وان كان غير مختص به لكن لا يكون جزء الجميع الحقائق للبساطة بعضها فيميز عما ليس
جزءا منه فيكون ايضا فصلا فالحساس المتحرك بالارادة يميز الانسان عن الجماد الذى فى السماء وان فى تسلسل الى الابد وان يكثر
بعض اجزاء الماهية افتقار البعض الى الاخر لان الجزء الموضوع بجنب الانسان لا يحصل اسمها حقيقة يتحصل به ذلك
المشهور منهم وانت عرفت ان المثال لا يصحح العضية الكلية واحتج ان هذا فى المركب من الاجزاء الغير المحمولة ظاهر
لان الجزء الصورى لحصول اجزاء المركب وهو يحتاج الى المادة فى الحصول اذ لا يمكن قيامه بذاته واما فى المركب من الجنس
والفصل فهو واضح اللهم الا ان يقال ان الفصل لكونه صفة للجنس بل لانه صورة لما يحققه الجنس يحتاج اليه ضرورة مثل
الجسم الحساس المتحرك بالارادة فان الحساس المتحرك بالارادة محتاج ضرورة لكونه صفة وصورة الى
الجسم وهذا واضح وكذا اللون القابض للبصر فان القابض قائم باللون وكذا فى كل فصل وهذا اتم وقال الشيخ
ابو على بناء على ان احدهما يحتاج الى الاخر ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وان الحصة هى فرد من الجنس
يكون جزء النوع واستدل بان احدهما لابد وان يكون علة للاخر والا استغنى كل منهما عن الاخر فلا يحصل التركيب
لما علم انه لابد من افتقار احد الاجزاء الى الاخر واذا كان احدهما علة للاخر فالجنس لا يجوز ان يكون علة للفصل
والا لكان مستلزما للفصل فيلزم ان يكون الجنس منحصرا فى النوع وهو محال فتعين ان يكون الفصل علة للجنس وفيه نظر
لانه اما ان اراد بالعلة العلة التامة او العلة كيف ما كانت تامة او غير تامة فان اراد بها العلة التامة
فلا نم انه لو لم يكن شيء منهما علة للاخر لزم الاستغناء لجواز ان يكون احدهما علة ناقصة للاخر ولا نم الاستغناء
وان اراد بها العلة كيف ما كانت فلا نم انه لو كان الجنس علة يكون مستلزما للفصل لانه انما يكون مستلزما
ان لو كان علة تامة اذ العلة الناقصة كالنجار للكرسى لا يستلزم المعلول ولئن سلمنا لكن الكلام فى الحصة
فلم لا يجوز ان يكون الحصة علة وهى مستلزمة للفصل ولا نم الانحصار وايضا فيه فساد اخر وهو ان الشيخ
ارسطو والشيخ ومن تابعهما ان البدن شرط لحدوث النفس عن العقل الفعال كما هو مرادهم بالبدن اما
الجسم او الجسم النامى او الحيوان والفصل اما النفس او ما يحصل من النفس بواسطة تعلقها بالبدن وعلى
كل تقدير يلزم توقف الجنس على الفصل لزم الدور اما اذا كان المراد بالبدن الحيوان فيكون الفصل متوقفا
عليه فلو كان علة له يلزم الدور وان كان المراد به الجسم فيكون الفصل متوقفا على الجسم والجسم متوقف
على النامى لان النامى فصل له فيكون الفصل متوقفا على الجسم النامى والجسم النامى متوقف على الحساس المتحرك بالارادة
الحساس المتحرك بالارادة لان المحتاج الى المحتاج محتاج فيلزم ان يكون الفصل متوقفا على الحيوان فلو كان علة له يلزم
الدور

ولو كان المراد بالبدن الجسم النامي وهو محتاج الى الحساس المتحرك بالارادة فيلزم ايضا احتياج الفصل الى
ولزم الدور كما عرفت **فان قيل** يمكن ان يجاب عن سؤال الجهة بان الجهة لو كانت علة للفصل لتقدمت عليه اولا لشئ
انما يصير جهة بعد انضمام الفصل اليه فقبل انضمام الفصل انما يكون طبيعة الجنس فقط فلو كانت علة للفصل يلزم ان
يكون الجنس علة لفصل الجهة قد مر ان الجنس مبهم عنه صورة وطبعه ومزاجا فعليتها لا توجد علية **خاتمة**
اجزاء الماهية سواء كانت ذهنية او صورية متقدمة بالوجود على وجود الماهية في الذهن وفي الخارج لان الجزء سواء
كان ماديا او صوريا يتوقف وجود الكل عليه والموقوف عليه يجب ان يكون متقدما على الموقوف وكذا على الجزء
سابق على عدم الكل لكن يكفي فيه سبق عدم واحد من الاجزاء فانه اذا انتفى جزء واحد انتفى الكل على ان ما في
الوجود فانه ما لم يتحقق جميع الاجزاء لم يتحقق الكل **فان قيل** جميع الاجزاء نفس الماهية فلو وجب تقدمها على
الماهية لزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال **قلت** المراد ان وجود الاجزاء جميعها متقدمة على وجود مجموع الاجزاء
من حيث هو المجموع لانه شئ واحد لا من حيث انه الاشياء لانه جزء وجوده وهذا لا يحتمه مجموع الوجودات في
العدم في الكل واحد من الوجودات على مجموع الوجودات في كل واحد غير الكل وهذا كوجود عشرة اشياء مثلا
فانه مجموع عشرة وجودات ثم المركب لا بد وان ينتهي تحليله الى البسيط اذ لو لم ينته يلزم تركبه من اجزاء غير
متناهية من اجزاء غير متناهية يعني كل جزء فرض يكون مركبا من اجزاء غير متناهية كل منها ايضا من اجزاء غير متناهية
يكون كل منها من اجزاء غير متناهية وعلى هذا وبطلانه يجري في ما بطل التسلسل **قال** الفصل الرابع في ان
الماهيات مجعولة الى قوله وهذا الرابع **اقول** اختلفوا في ان الماهيات هل هي مجعولة ام لا فقال اهل
الحق نعم وقالت الفلاسفة والمعتزلة انها غير مجعولة وفصل بعضهم بان الحقيقة المركبة مجعولة دون البسيطة
والظاهر ان هذا النزاع انما نشأ عن عدم تحرير البحث فلعله اذا حرر ارتفع النزاع او يتضح ما هو الحق
فنقول وبالله التوفيق ان المراد بجعل الماهية ان المؤثر عند الايجاد يجعل الماهية من حيث هي تلك الماهية
في الخارج بان يؤلف اجزاءها او يعطي صورتها لمادتها ويقارنها اجل انه عند الايجاد كما يعطي
وجودها يعطي نفسها اذ المؤثر يعطي معنى مخصوصا لا معنى ما من المعاني واذا عرفت هذا فقد عرفت ان
الحق انها مجعولة بسيطة كانت او مركبة وايضا هذا الخلاف مبني على ما لا يجب من ان يكون الوجود عين الماهية
اولا وعلى كل تقدير يلزم ان يكون الماهية بجعل الجاعل اما اذا كان عين الماهية فظاهر لان الوجود مجعول فيجعل
تلك الماهية واما اذا كان زائدا على الماهية فكذلك لانا نعلم قطعا ان الماهيات ليست موجودة بذواتها
اي ليست كذلك في الخارج فيكون بغيرها **فان قيل** الشق الثاني كاف في هذا المقام لان الوجود سواء
كان عين الماهية او غيرها يكون الماهية بجعل الجاعل اذ لا يشك انها ليست موجودة بذاتها فلا حاجة الى التردد **قلت**
فائدته التوضيح لان التفصيل يزيد التوضيح وايضا يشير الى ان المعترف بان وجوده يمنعهم ان الوجود عين الماهية

في الشق الاول **ح** لا شك ولا خفاء ان تأثير الفاعل بالحقيقة ليس الا في تقرر الماهية في الخارج بان يجعل الماهية من
تلك الماهية في الخارج واذا جعلها تلك لزمه تقرر ماهيته الكون اذ ليس كون الماهية في الخارج الا كونها هي في الخارج
وذلك لانه لا يعقل للايجاد معنى آخر سوى هذا المعنى حتى يوصف على الماهية انها هي في الخارج لكان حقيقة نفسها
عن الفاعل كالسواد مثلا اذا صدق عليه انه سواد في الخارج يكون السواد في الخارج اذ لا معنى لكون
السواد في الخارج سوى ان يصدق على شئ انه سواد في الخارج ومن اهتدى عقلا سليما وطبعا مستقيما
يفهم من هذا ما هو الحق وحينئذ هذا الكلام يشتمل بالمنع النجار ماهية الكون وجعلها هي في الخارج حال بانه
انها انما هي في نفسها اذ نفسها علة احكام مؤلفة على الوجه المخصوص وهو قدر مرتبة ذلك حتى صارت في الخارج
وهذا التحقيق وتمثيل في البرهان على ذلك ان ماهية المعلول عند قبول الوجود من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلة
في الخارج بكمالها والا فلا حاجة لها الى الفاعل لان اجزاءها من المادة والصورة هي حاصلة في
الخارج وصارت الماهية سواء وجد الفاعل او لا بل لا بد وان يبقى منها شئ يحصله الفاعل اذ لا يحصل الصورة كوجه
كان الاحتياج والا فلا تأثير للفاعل كما علم انه متى لم يبق منها شئ وصارت الماهية سواء كان الفاعل او لا فعلم ان
الفاعل لا بد وان يؤثر في نفس الماهية ويجعلها هي في الخارج حتى يتحقق الوجود **فان قيل** سلمنا انه لا بد وان
يحصل من الفاعل جزء من اجزاء الماهية كالصورة او غيرها لكن لا نسلم انه يلزم منه التأثير في نفس الماهية وانما
يلزم ان لو اثر في ماهية ذلك الجزء وهو ماهية ذلك الجزء او وجوده فحصول وجوده منه لا يوجب تأثيره في
نفس الماهية **قلت** متى كان حصول الصورة للمادة بتأثيره كان له تأثير في نفس الماهية لان الماهية لا تتم في
نفسها بدون انضمام ماهية الصورة الى المادة وحصول الصورة للمادة يقتضي انضمام ماهيتها اليها ويكون
حصولها منشأ الانضمام فمتى يكون حصولها لها بتأثيره يكون انضمام ماهيتها ايضا بتأثيره وهو المطلوب على ان
تأثيره في ماهية الصورة الاجتماعية وحصولها للمادة بديهي **ح** لو لم يكن للفاعل تأثير في نفس الماهية فاما
ان يكون له تأثير في وجودها او في حصول وجودها للماهية او لا في هذا ولا ذاك ولا سبيل الى شئ منها اما الثالث
فظ لانه متى لم يكن للفاعل تأثير في نفس الماهية ولا في وجودها ولا في حصول وجودها لا يكون له تأثير اصلا
واما الاول فلانه لو اثر في الوجود فاما ان يؤثر في ماهية الوجود او في مزاد على الماهية فيه او في
حصوله او لا في شئ منها والكل باطل اما الاول فلانه خلاف المقدر واما الثاني فلانه يعود الكلام فيه في انه
هل يؤثر في ماهيته او في مزاد عليها او في حصوله او لا في شئ منها ويلزم اما خلاف المقدر او التسلسل واما
الثاني فلما ذكر في الاول بعينه **فان قلت** المدعى اما كلي او جزئي فان كان كليا يكون نقيضه جزئيا وهو ان
بعض الماهيات ليس بجعل الجاعل او جاز ان لا يكون الماهية بجعل الجاعل ويكون ماهية الوجود بجعله
فلا يلزم خلاف المقدر وان كان جزئيا فلا نسلم انا نحصل الدعوى بغير ماهية الوجود وسلم ان ماهية الوجود
بجعل الجاعل

قلت الدعوى كلية لكن لا ناصر بنقض المدعى الكلي حتى يلزم المجرى بل انا نجد نقيض الحكم في كل فرد وسطه متقول لو لم يكن
للفاعل تاثير في ماهية كل فرد على الانفراد فاما ان يكون له تاثير في وجوده او في حصول وجوده له او لا الاول
يلزم صدق المدعى كلية ثم انه متى سلمتم ان ماهية الوجود بجعل الفاعل فقد صار نفس النقض الا انكم في
نفي كون الماهية مجعولة اذ جمعها واردة في الوجود والدعوى المخصصة لا بد لها من دليل خاص ج ما ذكره
ابطال لغير الماهية حالة العدم ان السواد حتى كان سوادا في الخارج كان السواد في الخارج اذ لا معنى
لكون السواد في الخارج الا ان يصدق على شيء انه سواد في الخارج ومتى لم يكن سوادا في الخارج حالة
العدم يحتاج الى ما يجعله سوادا في الخارج وهو ما يوجده في الخارج لا ان ما عليه يوجده د الموثر عند
الاتحاد كما يقتضي الوجود يقتضي الماهية من حيث هي بل اقتضاؤه الماهية باعتبار اصل واقتضاء الوجود فرعي و
ذلك لانه لو لم يقتضها ملزوم تحققها منه من غير مقتض ماهية اخرى فيكون ترجيحا من غير مرجح ولانا نعلم قطعا ويقينا
ان النار يقتضي نفس الحرارة والشمس نفسه في الغير وانكار هذا مكابرة ولا معنى للتاثير الا كونه مقتضيا لها و
اللهب الاحرق ايضا بديهة والحمد لله رب العالمين **قال** واحتج القائلون الى اخر الفصل **اقول** احتج القائلون
على ان الماهيات غير مجعولة بان كل ماهية فرضت فهي في نفس الامر تلك الماهية سواء كانت موجودة او
معدومة لا يعقل انه لم يكن تلك الماهية الا عند الوجود لكان كونها هي عند الوجود بالفاعل فاذا فرض
ارتفاع ذلك الغير لزم ان لا يكون الماهية تلك الماهية فيلزم ان لا يكون السواد الموجود سوادا وهو
محال وقد بين مثل ذلك في كون الماهيات متقررة والجواب لا م ان عند ارتفاع ذلك الغير يبقى السواد
موجودا حتى يلزم المحال بل كان لا يبقى السواد لا يبقى الوجود ومن ان لا يكون السواد المعدوم سوادا
وهذا غير محال بل هو عين النزاع وانت عرفت فيما مضى ان هذا انما وقع لهم لعدم تميزهم بين نفس الامر
من الخارج وذلك لان السواد مثلا في نفسه سواد وقيل من معنى اعتبار الشيء في نفسه او في الخارج وهم
لما نظروا الى نفس الاشياء ورأوا انها في انفسها تلك عموا انها في الخارج كذلك وبديهة العقل حاكمة بان
المعدوم في الخارج لا يصح عليه الحكم بالاحكام الوجودية على ان العقلاء اتفقوا على ذلك والفلاسفة
اتضافر جوابه ثم اعترضوا عنه ههنا وهذا ضرب من الخبط عنهم واحتجت المعتزلة بانا [illegible] ان
الماهيات متقررة بذواتها فاثبتوا تاثير الفاعل في تقررها لان ما بالذات لا يكون بالغير والجواب ما مر من
المنع والمعارضة ثم ذكر فائدة اجتهادهم ومسائلهم في ذلك وهي انهم لما ذهبوا الى ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وبنوا عليه مذاهبهم وعقائدهم لزمهم القول بعدم مجعولية الماهيات لئلا يلزم
صدور الاثنين من الواحد وهما الماهية والوجود احتج من قال ان المركب مجعول دون البسيط بوجهين
ا لو كان البسيط مجعولا لارتفع بارتفاع الجاعل فيلزم ان لا يكون السواد سوادا عند عدمه وهو محال

المتكلم

وقدم الان جوابه ومعتبر سلمه فيلزم ان لا يكون المركب ايضا مجعولا بعين هذا او السواد وما جرى مجراه بسيط عند
ما على ان جزء كالكل ب لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا في ذاته لان ما يكون بتاثير الفاعل لا بد وان يكون
ممكنا اذ الواجب والممتنع لا يكون مجعولا والامكان نسبة بين الشيئين فلا يعرض للبسيط بالنسبة الى ذاته واعترض
الامام بان كل شيء فرض لا بد من ان يكون له وجود او امتناع او امكان والوجوب والامتناع منتف فيتعين
الامكان وفيه نظر لان ما لا يخلو عن احد هذه الثلاثة هي كيفيات النسبة بين الشيئين لا ان كل شيء فرض سواء كان
نسبة او غير نسبة لا يخلو عن احدها ولئن سلمنا ان كل شيء فرض سواء كان نسبة لا يخلو عن احدها لكن للخصم ان
يمنع امتناع الوجود لان البسيط عنده متقرر بذاته فيكون غير واجب عنه بل الجواب انه وان كان بسيطا
لكن يقرره وهو كونه هو في الخارج غير كونه هو في نفسه وان اعتبار الخارج والنسبة والاتصاف [illegible]
بوجه ما فيحصل الشيئان بمعنى النسبة وعارضوهم بان جاعل المركب لا بد وان يكون جاعلا للبعض اجزائه
اذ لو لم يكن كذلك لم يكن بل يكون جميع بسائطه متقررة بذواتها فيلزم ان لا يكون المركب ايضا مجعولا لجاعل لانه
اذا تقرر بسائطها التي من جملتها الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري فقد تقرر المركب سواء وجد ذلك
الفاعل او لا فيلزم ان لا يكون المركب بجعل الجاعل والتقرير على انه **قال** الصحيفة الرابعة الى قوله بل غاية الوجود
اقول لما فرغ من مباحث الوجود والماهية شرع في لواحقهما ومن لواحق الوجود التعين وتحقيقه ان الماهية
اذا وجدت في الخارج تكتنفها من العوارض المخصصة اما بالماهية بان لا يكون لشيء اخر كالشعاع الذي للشمس
ان كان مغايرا لما يختص لسائر الاشعة وبالاضافة ان كان لشيء اخر كشعاع الشمس لكن مغايرا لها
ما يختص بالماهية لشيء اخر اصلا تخصص الماهية بتلك العوارض يمنع من اشتراك في نوع الاشتراك فيها
فالمخصص مع الماهية يسمى تعينا وتشخصا والمركب منه ومن الماهية هو به ثم بهذا علم ان التعين صفة يميز
الوجود عن كل ما عداه في الخارج والذهن وقوله عن كل ما عداه ليخرج الخاصة لا عداد الكلية عن الموجود
لكن لا يميز عن كل ما عداه فان الضاحك يميز افراد الانسان عن اشياء اخرى لكن لا يميزها عن كل ما عداها
لان كل فرد يغايره سائر الافراد وهو لا يميز عنها وقوله في الخارج والذهن ليخرج خاصة النوع
الذي انحصر في شخص كخاصة الشمس والقمر فانها وان ميزت الموجود عن كل ما عداه في الخارج لكن لا تميز
عما يشاركه في الذهن فانها لا يميز عن افرادها الذهنية او يقول التعين صفة يمنع من وقوع الاشتراك في
موصوفها وبهذا اتضح لمقولة وجوده وقيل التعين هو كون الشيء بحيث يصح ان يشار اليه بانه هو وهذا اعتبار
اعتباره في الخارج والتعين غير الماهية لان الماهية مشتركة دون التعين وغير الوجود لكون التعين متاخرا
عن الوجود بالطبع اذ نعلم ضرورة ان الشيء ما لم يوجد لم يتعين ثم اختلفوا في التعين فقال المحققون
انه ثبوتي [illegible] عدمي واحتج انه لو كان ثبوتيا لكان [illegible] لان كل [illegible]

يكون عدميا لما ينافيه وينافيه الاطلاق والكلية او ما يجري هذا المجرى لانا نقول اما ان يكون عدما للاطلاق وسلبا له او لم
يكن فان لم يكن فاما ان ينفك عن عدم الاطلاق او لم ينفك فان كان عدم الاطلاق او لا ينفك عن عدم الاطلاق وحيث
يوجد عدم الاطلاق يوجد التعين وعدم الاطلاق متحقق في جميع المعينات فيلزم ان يكون التعين
ايضا مشتركا فيه بين جميع ... فيلزم ان لا يكون التعين ثبوتيا وليس كذلك لانا نقول عدم الاطلاق في
المعينات تابع للتعين لان عدم الاطلاق في المعين ... فلا يكون ... العدم الذي لا ينفك عن عدم الاطلاق
يكون عدم ما لا ينفك عن الاطلاق فهو ايضا تابع للتعين وان كان التعين ينفك عن عدم الاطلاق واما ان يوجد
عدم الاطلاق بدون التعين او التعين بدون عدم الاطلاق وكلاهما محال اما الاول فلانه لو وجد عدم
الاطلاق مع عدم التعين يلزم ان يكون الشيء الواحد غير مطلق وغير معين وهو محال لان المراد بالاطلاق
ههنا جواز كون الشيء مشتركا فيه بين اثنين ويمتنع عدم جواز الاشتراك مع عدم التعين لانه يلزم ان يكون ... الاشتراك
بمعنى التعين وعدم جواز الاشتراك الا ان يكون مع عدم التعين واما الثاني فهو انه لو وجد التعين بدون عدم
الاطلاق فلانه لو كان كذلك يلزم ان يكون الشيء الواحد معينا ومطلقا وهو محال والوجه الآخر ان التعين لو كان
عدميا لكان عدم منافيه من الاطلاق وامثاله كما مر وعدمها ... مشترك بين جميع المعينات فالمشترك غير مميز
قال قلت ثم لا نجوز ان يكون التعين عدم شيء ما ذكرتم من تميز وجودي مختص فلا يلزم الاشتراك قلت ح يكون التعين
ذلك المختص ولا مدخل للعدم المشترك فيه فثبت بما ذكرنا ان التعين لا يكون عدميا الا اذا كان ثبوتيا قال قلت
ما ذكرتم يمكن ان يعارض بما يقال لو كان التعين من حيث هو وجوديا لكان اما منافيا للاطلاق او لا ينفك
عن منافي الاطلاق او ينفك ويتم الى آخره وكذا الثاني قلت العدم الواحد جاز ان يقع في مقابلة حقائق مختلفة
كعدم اللون فانه يقابله الالوان بخلاف الوجودي فان عليه معنى واحدا ذاع ... هذا فنقول اذا كان
التعين وجوديا ويكون منافيا للاطلاق ويكون الاطلاق عدميا فيكون عدم القيد المنضم وجاز في مقابلته
وجود مختلفة بخلاف ما اذا كان التعين عدميا وبعضا للاطلاق فانه ح يكون التعين سببا واحدا بان يقال
لطف التعين هو الهوية والهوية اذ بعضها من حيث ما يتحقق التعين وبانضمامها يتم وجوديا وآخر
العلماء على ثبوتية التعين بوجوه منها ما قاله الامام وهو انه لو كان التعين عدميا فاما ان يكون عدم
تعين آخر او عدم اللاتعين لان كل شيء فرض فاما ان يصدق عليه التعين او اللاتعين فالتعين على التقدير الاول يكون
عدميا فاما ان يكون عدما للتعين او اللاتعين فان كان عدم اللاتعين يلزم ان يكون ثبوتيا لان نقيض العدم
ثبوتي وان كان عدم تعين آخر فان كان ذلك التعين عدميا كان هذا ثبوتيا وان كان ح لكل ثبوتيا وهذا
مثله في كونه ثبوتيا فيكون ثبوتيا لان حكم الامثال واحد هذا ما ذكره الامام وفيه نظر لانه قد يراد
باللاتعين مفهوم هذا اللفظ اي عدم التعين وقد يراد شيء يصدق عليه اللاتعين فان اراد باللاتعين المعنى الاول

وهو عدم التعين فلا نم ان التعين لو كان عدميا اما ان يكون عدما للتعين او اللاتعين لانه لا انحصار لانه فيهما
لجواز ان يكون عدم ما ليس بتعين ولا لاتعين كالسواد والبياض والانسان والفرس الى غير ذلك وان
اراد به ما يصدق عليه اللاتعين فالحصر مسلم لكن لا نم ان اللاتعين ح عدمي لان ما يصدق عليه اللاتعين لا يلزم
ان يكون عدميا لان الوجود ما يصدق عليها انها لاتعين كالسواد والبياض وغير ذلك والدليل لما انه
انه على تقدير لا نم انه ح يلزم كون التعين وجوديا لانا قد بينا فيما مضى ان بعض العدمي لا يجب ان يكون وجوديا
كالعمى واللاعمى وقوله لو كان ذلك التعين عدميا فيكون هذا ثبوتيا قوله لو كان ح لكل ثبوتيا كان هذا
ايضا وجوديا لانه مثله وايضا بعض الشيء كيف يكون مثله ح هذا السؤال من حيث هو هذا الجواب ثابت
في الخارج والهذية جزء هذا الجواب وجزء الثابت ثابت فالهذية وهي التعين ثابتة وفيه بحث لان الاثبات
انما يكون لكل المعنى ضرورة فيكون التعين ثابتا على الهذية الاول يراد بها كونه بحيث يشار اليه كما مر في تعريف
التعين انه كون الشيء بحيث يصح ان يقال انه هو وهذا وايضا سلمنا ثبوت الهذية لكن كونها ثابتة لا يوجب ثبوتها
بموضعه لما مر ان الثابت غير الثبوتي وذلك ان العدمي قد يكون ثابتا كالعمى فيصح بعضا للشيء فيصح ان يقال ان
الشخص الاعمى من حيث انه اعمى ثابت مع ان العمى ليس بثبوتي ح لو كان التعين عدميا لا يكون متعينا في نفسه وما
لا يكون متعينا في نفسه لا يعين غيره ح لا يكون التعين متعينا وفيه بحث اذ لا نم ان العدمي لا يكون متعينا في نفسه فان العدم
متميز متعين ولئن سلمنا ان العدمي لا يكون متعينا في نفسه لكن لم لا يجوز ان يعين غيره لجواز ان يحصل الموصوف
بواسطة الصفة ما لا يكون للصفة كالعالم فانه يصير عالما بواسطة قيام العلم به مع ان العلم ليس بعالم قوله
وهذا ما يخفى عن النزاع هذا هو المشهور عند المتأخرين في الاعتراض على هذه الحجة وفيه بحث لان هذه
الحجة مؤلفة من مقدمتين احديهما ان العدمي لا يكون متعينا في نفسه والثانية ان ما لا يكون متعينا في نفسه لا يعين غيره
وليس شيء منهما عين النزاع وانما يلزم ان يتضمن كل منهما المقدمتين الى النزاع لكن هذا لا يقال انه عين
النزاع ولو اخذ هذا الاعتراض لورد على جميع البراهين مثلا اذا قيل وكل متغير حادث بعد القول
بان العالم متغير يقال انه عين النزاع الذي هو قولنا العالم حادث لانه يتضمن المدعى الى النزاع ح لو كان التعين
عدميا لكان صادقا على المعدوم فان يصدق كون المعدوم متعينا وهو محال وفيه نظر لجواز ان يكون عدميا
مركبا من الوجودي والعدمي كالعمى وح لا يصدق على المعدوم قال قلت لو كان مركبا من الوجودي والعدمي
يكون العدمي صادقا على غير هذا المعين فلا يكون له مدخل في التعين فيبقى الوجودي وهو يكون مخصصا والا
لما كان المعين المفروض معينا واذا كان مخصصا فيكون التعين هو قلت لم لا يجوز ان يكون كلاهما اعم من المعين
ويخصص كل منهما بالآخر ويختص المجموع بالمعين كما في الخاصة المركبة مثل موجود لا في موضوع في رسم
الجوهر فان كلا منهما اعم من الجوهر ومجموعهما مختص به وجوابه ان نفيد الكل بالكل نفيد التخصيص بكل

لا نفيد الحرية كما يجيء احتج من ذهب الى ان التعين عدمي بوجوه **ا** لو كان التعين ثبوتيا لكان له ماهية كلية لانه لا يمنع بتصوره عن وقوع الاشتراك فيه والماهية اذا تحققت في الخارج فلا بد لها من تعين فيلزم ان يكون للتعين تعين اخر ويعود الكلام في تعينه ويلزم التسلسل وجوابه لا م انه لو كان ثبوتيا لكان له ماهية كلية لم لا يجوز ان يكون التعينات متمايزة بالماهية ويكون الاشتراك في اللفظ او في عموم التعينات المذكوره وح يكون تعين التعين عين ماهيته ولا يلزم التسلسل و ايضا نقض طلب بهذه الحجة لان التعين لو كان عدميا لكان له ايضا ماهية كلية لان العدميات لها ايضا ماهيات كلية كالعمى والجهل كما للوجوديات مثل البصر والعلم فيحتاج الى تعين اخر و تسلسل اللهم الا ان يقال التسلسل في العدميات جائز **ب** لو كان ثبوتيا لكان ايضا فالى الماهية موقوفا على امتياز الماهية عن غيرها والا لكان تخصيصها دون غيرها ترجيحا من غير مرجح فيكون الماهية قبل انضياف التعين اليها متعينا ويعود الكلام في ذلك التعين ويلزم التسلسل واجاب طائفة من المتأخرين بان تمايز الماهية اعم من ان يكون بنفسها او بخاصتها او بتعينها مجازا ان عبّر بتعينها لا بتعين اخر كماهية الانسان عن ماهية الفرس ولا يلزم التسلسل ونبه بحث اذ لا يصح في بعض افراد النوع لان ماهيتها واحدة فلا تمتيز الا بالتعين ويعود الكلام المذكور وجوابه ان الماهية تتميز بوجودها الخارجي لان وجود كل فرد مغاير لوجود سائر الاشياء سواء كانت نوعية او لا **ما وقلنا** لا بد من ان يميزها الوجود الخارجي عن كل ما عداها او بعض ما عداها فان كان الاول كان الوجود هو التعين فما الحاجة الى تعين اخر وان كان الثاني فيعود البحث في تخصيص التعين **قلت** تميزها عن كل ما عداها في الخارج بهذا القدر يكفي في تخصيص التعين والتعين ما يميزها عن كل ما عداها في الخارج والذهن **ج** لو كان التعين وجوديا فلا بد له من علة فعلة تعين الشخص الذي له مشارك في نوعه كتعين زيد مثلا اما ان كان بالماهية او بالفاعل او بالقابل او بالصورة او بالغاية و لا سبيل الى شيء منها اما اذا كان بالماهية او بالفاعل يلزم انحصار ذلك النوع في ذلك الشخص والتقدير بخلافه وانا قلنا ان النوع يحصر في الشخص لانه ان كان بالماهية والماهية واحدة في جميع افراد ذلك النوع فما يقتضي تعينا واحدا فيلزم ان يكون ذلك النوع شخصا واحدا وان كان بالفاعل يلزم ايضا الانحصار لان القابل والفاعل اذا كان كل واحد منهما واحدا فلا يلزم الا شيء واحد فلا يحصل منه الا تعين واحد ويلزم الانحصار او نقول الفاعل انما يؤثر في الوجود وبانية في الوجود فلا بد ان يكون الحاصل هو ذلك بعينه وان كان بالقابل فلا بد لذلك القابل من تعين لان القابل ما لم يتعين لم يؤثر تعينه ان كان بقابل اخر تسلسل وان كان بالمقبول وهو التعين دار وان كان بالصورة فبعين ما ذكرنا في القابل وان كان بالغاية فلتأخرها عن التعين والجواب **س** منع الحصر لجواز ان يكون بالماهية والوجود الخارجي او بالفاعل مع استعداد ان يعرض للقابل باسباب حادثة وايضا

هذا مستفيض بالوجود فانه متعدد مع انه بالفاعل ولم لا يجوز ان يستفيض الفاعل الوجود ومعه التعين فيقتضي ذلك بعينه ولا يلزم الدور لجواز ان يكون تحقق التعين بماهية القابل لا بعينه وتعين القابل بالتعين **ما وقلنا** لو كان التعين بماهية القابل فماهية القابل ما لم يتعين لم يؤثر فيحتاج التعين الى تعين القابل فلو كان تعين القابل بالتعين لزم الدور **قلت** لا م ان ماهية القابل ما لم يتعين لم يؤثر نعم ما لم يوجد لم يؤثر لكن الوجود لما كان سابقا على التعين بوجه ما كان ملزوم وجود القابل بوجود التعين موجود تعين القابل يستلزم الدور فقولهم لا تشوق الماني على التعين بل على الوجود اشارة الى هذا وكذا الجواب في الصورة **قال** البحث الثاني في اخر هذا البحث **اقول** يقسم الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية كما اذا قيد الانسان بالعالم فقال الانسان العالم لم يخرج عن الكلية لكونه مشتركا واذا قيل الانسان العالم الكاتب فهو ايضا مشترك واذا قيل الانسان العالم الكاتب الكامل فهو ايضا مشترك وكذا اذا قيل الانسان العالم الكاتب الذي هو ابن فلان و على هذا لانه اذا قيد كل بكل ههنا الموصوف وهو المقيد والصفة وهي القيد الصاد المقيد بالصفة وجميعها كليات فلا يلزم الجزئية بهذا هو المشهور وفيه بحث لان ازحميعها لو كانت كليات لما حصلت الجزئية وهو غير النزاع والكفي الامام في المحصل بالمثال الذي ذكره في النقل ولا حق ان المثال قاصر عن افادة النقص واعترضوا عليه بوجهين **ا** اذا قيد الكلي بالكلي و كل قيد يجعله اخص مما قبله فان الانسان اعم من الانسان العالم والانسان العالم اعم من الانسان الكاتب و على هذا فلم لا يجوز ان ينتهي الى حد يختص بواحد بحيث لا يمكن وقوع الاشتراك فيه **ب** لم لا يجوز ان يكون كل واحد من الكليات او الكلات يقيد بعض الاخر وتخصصه حتى يصير المجموع مختصا بواحد كما في الخاصة المركبة **قلت** كل معنى كلي يمكن للعقل ان يفرض له اشخاصا الى غير النهاية اذ فرض الشخص ليس الا ان يفرض ذلك المعنى موجودا مشخصا وذلك لا يتوقف على حد سواء كان الكلي مطلقا او مقيدا اذ لا تفاوت بينهما عند العقل في ذلك بل عند المطلق والمقيد سواسية في فرض الاشخاص الى غير النهاية وكل كلي مقيد فهو وان صار بحسب المفهوم اخص لكن لا يصير بحيث يقف اشخاصه على حد لا يتجاوزه ويعجز العقل عن تصور شخص اخر حتى يصير الى حد يختص بواحد بل يمكن العقل ان يفرض له اشخاصا غير متناهية في الاتصال الجزئية من تقييد الكليات **نعم** قد يصير بحيث يختص بواحد من الموجودات الخارجية لكن ذلك لا يمنع العقل عن تصور شخص اخر مثلا ذلك قولنا الانسان العالم الكاتب الخياط ابن فلان ولا يكون لفلان غير ابن واحد فقد صار هذا مختصا بواحد لا يعين في الخارج بهذه الاوصاف الا ابن فلان لكن مع هذا لا يمنع العقل عن تصور شخص اخر بهذا الوصف **ما وقلنا** لو قيد هذا بقولنا الكبر اولاده لا يمكن العقل من فرض شخص اخر بهذا هو الكبر اولاده و الا لما كان ذلك الكبر اولاده وهذا خلف والمفروض خلافه **قلت** الاول الكبر بالنسبة الى باقي الاولاد المعلومة المعينة فالمفروض يكون ايضا هذا المعنى **قال** البحث الثالث علة التعين **اقول** المنقول من الاوائل ان علة التعين اذا كانت ماهية المعين انحصر نوعها في الشخص

بجميع الواجب فاتفاقه على التعيين لامتناع ان يكون المنفصل علة مثل ذلك انحصر النوع في واحد وهو الله تعالى وان لم يكن العلة
المعين بل امر غيره سواه فان التعين مثلي حال امر له من علة وتلك العلة لا يجوز ان يكون ماهيته الذات عن المعين الى
نسبة المباينة الى جميع الافراد واحدة فيكون العلة ملاقيه والملاقيه لا يجوز ان يكون حالة في المعين الى
المحل سابق على الحال والمعلول مسبوق فلو كانت علة المعين حالة في المعين لزم احتياج كل منهما الى الآخر لزم
الدور بل يجب ان يكون علة المعين محلا له وهي مادة المعين وما لا يكون مادة كالعقول والنفوس كانت علة
تعينه الاضافة كعقل الفلك الاول ونفس ذلك الاول وكذلك الاعراض بعضها بالاضافة الى المادة كسواد
هذا الثوب لكن هذا القدر لا يشخصهما بل يحتاج الى معان اخرى تكشف بالمادة متعلقة بتلك الاعراض هذا
هو المشهور عند الفلاسفة المذكور في كتبهم وفيه نظر اذ لم انحصر في الحال والمحل لجواز ان يكون علة
المعين حالة في محل المعين لا حالة فيه ولا محلا له ولم ان نسبة المعان الى الجميع واحدة وهو منقوض بالوجود
والحق ان علة التعين هو الماهية في الخارج لان كل احد يعلم ضرورة ان الماهية اذا تحققت في الخارج سواء
كان هناك مادة او اضافة او لا هذا ولا ذاك صارت شيئا متشخصا مخصوصا لا يتكثر فيه التعدد ولا يكون
اصلا ولا معنى للمعين سوى هذا فعلم ان تحقق الماهية كاف في تعينها فهو علة التعين **قوله** وتعدد الاشخاص
انما يكون بتعدد الوجودات للماهية جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو كانت علة المعين الوجود لكان لا يلزم
شيء واحد فقال سلمنا ان الوجود امر مفهوم واحد لكنه يختلف الى افراد بهوية فكل وجود علة لمعين
موصوفة **قال** الفصل الثاني في الوحدة والكثرة الى قوله في وضع الاجزاء **اقول** الوحدة غنية
عن التعريف اذ كل احد يعلمها بلا كلفة ويميزها عن غيرها تمييزا تاما ولا معنى للغنى عن التعريف الا هذا او
هي بسيطة كما يجيء ووجودية لان الكثرة وجودية قطعا اذ كل احد يفهم بديهة مفهوم الكثرة ووجودتها
وهي مركبة من الوحدات فيكون الوحدة ايضا وجودية لان جزء الوجودي وجودي لامتناع تركب الوجودي
من العدمي لان العدمي كما عرفت ليس الا ما يكون في مفهومه عدم شيء ثم الوحدة غير الوجود لان الكثير
كثير موجود وليس بواحد بذلك الاعتبار وعلى المعنى ايضا لان الكثير مع اعتبار انه كثير معان وليس بواحد
بذلك الاعتبار وزعم طائفة من المتأخرين ان الوحدة والكثرة لا وجود لهما في الاعيان بل هما من الاعتبارات
العقلية وتمسكوا بوجوه **قال** الوحدة لو كانت متحققة في الاعيان لكانت واحدة فللوحدة وحدة اخرى
ويتسلسل وجوابه ان وحدة الوحدة لو كانت متحققة في الخارج لكانت غير الماهية الموصوفة بها واذا
اعتبر مع الماهية فهما اثنان فيكون للماهية وحدة دون الوحدة وللوحدة وحدة اخرى ويعود
الكلام فتجتمع صفات في حدوثه معا مترتبة وهو محال **وجوابه** لا نم ان للماهية يكون وحدة اخرى غير
الوحدة المساوية بل تكون واحدة بها ووحدتها تكون واحدة بذاتها لا بوحدة اخرى فلا يلزم التسلسل **فان قلت**

لو كانت كذلك يلزم كون الشيء الواحد بعينه واحدا وذلك محال **قلت** لا نم انه محال وانما يكون محالا ان لو لزم قيام
وحدة واحدة بشيئين لامتناع قيام عرض واحد بمحلين وليس كذلك ولو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون شيء
موجودا في الخارج والا يلزم كون الشيء موجودين بوجود واحد لانه لو وجد شيء في الخارج لكان وجوده
غير ماهيته وينتقل الى الجزء **ح** لو كانت وحدة الماهية المركبة موجودة فان قامت بكل جزء منها لزم قيامها
بالمحال الكثيرة وان توزعت على الاجزاء لزم انقسام الوحدة وان قامت بجزء واحد لزم قيام صفة الماهية
بغيرها واجيب بانها قائمة بالمجموع من حيث هو وهو الماهية ثم قالوا اذا لم يكن الوحدة موجودة في
الاعيان يلزم ان لا يكون الكثرة ايضا موجودة لتركبها من الوحدات وقد عرفت ما فيه واعلم ان الكثرة
حقيقة اعتبارية متحققة الاجزاء اما انها اعتبارية فلتفرق الوحدات التي هي اجزاؤها المتفرق محالها والاشياء
المتفرقة لا يلتئم منها حقيقة حقيقية واما تحقق اجزائها فلتحقق الوحدات في الخارج اشياء يصدق عليها
انها واحدة ولا يكون كذلك الا وان يكون الوحدة متحققة **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون حقيقة الكثرة انها هي الاجزاء
المتفرقة من اعتبار التركيب وهي يكون متحققة فكيف يكون اعتبارية **قلت** مفهوم الكثرة لا يتحصل بدون اعتبار
انضمام الوحدات اذ يقول الكثرة مركبة من الوحدات بحكم العقل فهي مركبة عند العقل **ثم** ما يصدق عليه
الواحد قد يكون عددا وقد لا يكون اما الاول فكجسم واحد ذلك العدد ولعرضه اسرا اما ان يكون مقومة
لها او عارضة او لا عارضة ولا مقومة فان كانت مقومة لها فان كانت مقولة في جواب ما هو وهما
مختلفان في شيء من الذاتيات فهما الواحد بالجنس كالانسان والفرس وجهة وحدتهما الحيوانية وان لم يكونا
مختلفين في شيء من الذاتيات فهما الواحد بالنوع كزيد وعمرو وقد يلزمهما الواحد بالجنس او الفصل كما
في زيد وعمرو وانما قلنا ان يلزمهما الواحد بالجنس والفصل وان كانت مقولة عليهما في جواب اي شيء هو فهما
الواحد بالفصل كزيد وعمرو ويلزمهما الواحد بالجنس اذ الفصل بدون الجنس محال هذا اذا كانت جهة
الوحدة مقومة لها اما اذا كانت عارضة فان كانت موضوعة لهما فهما الواحد بالموضوع كالكاتب
والضاحك فان جهة وحدتهما الانسان وهو موضوع لهما وان كانت محمولة لهما فهما الواحد بالمحمول كالثلج
والقطن فان جهة وحدتهما الابيض وهو محمول عليهما واما اذا لم يكن جهة الوحدة مقومة لهما ولا عارضة
فهما واحد بالمعلول كنسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة فان جهة وحدتهما التدبير وهي ليست مقومة
لهما ولا عارضة بل عارضة للنفس والملك هذا اذا كان المقول عليه الواحد عددا واما اذا لم يكن عددا
فيقال له الواحد بالشخص فهو ان لم يقبل الانقسام ولم يكن له مفهوم وراء انه شيء غير منقسم فهو الوحدة
وان كان له مفهوم سوى هذا فان كان له وضع فهو النقطة وان لم يكن له الوضع فهو العقل والنفس وان
قبل القسمة فان كانت اجزاؤه متشابهة فهو الواحد بالاتصال سواء كان قابلا للقسمة لذاته

كالمقدار فان المقدار لذاته يقبل الانقسام اذ هو نوع من الكم او يكون قبوله القسمة لغيره كالجسم البسيط مثل
الماء والنار وغيرهما يقبل القسمة بواسطة المقدار حتى لو توهم انتفاء المقدار عنه امتنع عليه قبول القسمة
وان كانت اجزاؤه غير متشابهة كالبدن يقال له الواحد بالاجتماع ويقال ايضا واحد بالاتصال الخطين
مختلطين بالزاوية ولما يستلزم طرفاهما كالشخص بالطبع مثل [illegible] البدن الا بالطبع كما يكون بالصنعة
ثم كل من متشابه الاجزاء وغير متشابه الاجزاء ان حصل له جميع ما ينبغي له يسمى الواحد بالتمام وان لم يحصل
يسمى كثيرا والواحد بالتمام اما وضعي اصطلاحي كالدرهم الواحد او صناعي كالبيت الواحد او طبيعي
كالانسان الواحد هذا هو المشهور فيما بينهم وقولهم ما لم يقبل القسمة ولم يكن مفهومه سوى عدم الانقسام فهو
الوحدة فيه بحث لان هذا وصف الوحدة بل الصحيح ان يقال ان لم ينقسم ولم يكن له مفهوم سوى
كون الشيء غير منقسم بالفعل فهو الوحدة واعلم ان مرادهم في هذه الاقسام اي اقسام الواحد بالشخص
افراده لا حقيقتها الكلية اذ هي ليست واحدة بالشخص بل هي واحدة بالمفهوم ودخل في تعميم الواحد [illegible]
بالشخص اي اتحاد الاشياء في الجنس مجانسة كاتحاد الانسان مع الفرس في الحيوانية وفي النوع مماثلة كاتحاد
زيد مع عمرو في الانسانية وفي الكيف مشابهة كاتحاد الرومي مع الهندي في السواد وفي الكم مساواة كاتحاد
مقدار مع اخر في القدر وفي الاضافة مناسبة كاتحاد شخص مع اخر في انهما ابن شخص او عبد شخص وفي
الخاصة مشاكلة كاتحاد زيد مع عمرو في انهما كاتبان وفي الاطراف مطابقة كاتحاد جسم مع اخر في
النهايات وفي وضع الاجزاء موازاة كاتحاد خطين او سطحين او جسمين في وضع الاجزاء المستقيمين
بان يكون وضع اجزاء احدهما في الاستقامة والانحناء والميل الى جهة كوضع اجزاء الاخر مثل الخطين
الكائنين في سطح حيث لو اخرجا في الجهتين الى غير النهاية لما التقيا وكذلك السطحان واعلم انه **قال** الى **اقول**
اختلف الامم في انه هل يجوز ان يتحد موجودان بحيث لا يبقى الاثنينية بينهما ام لا فذهب الجمهور الى امتناعه
ومال اليه طائفة من الفلاسفة فقال بعضهم باتحاد النفس مع البدن وهو فرفوريوس واتباعه و
ذهب بعضهم الى اتحاد النفس مع العقل الفعال وزعم قوم من المتأخرين ان النفس اذا عقلت شيئا اتحد
مع الصورة المعقولة واليه ذهب الشيخ ابو علي في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد وذهب قوم من متصوفة
الاسلام الى ان العارف المنقطع عن الوسائل المتوجه الى الله تعالى يتحد مع الله ووصل في الاتحاد ايضا
ان المسيح قال باتحاده مع الله [illegible] واعلم ان قول القائل ان شيئا صار شيئا اخر
يطلق على ثلثة معان ١ ما يكون بطريق الاستحالة وهي ان ينتقل شيء من حالة الى حالة اخرى ويصير شيئا اخر
كصيرورة الماء هواء والنطفة انسانا ٢ ما يكون بطريق التركيب وهو ان ينضم الى الشيء شيء اخر حتى يصير
شيئا اخر كصيرورة التراب طينا [illegible] ٣ ان يصير شيء واحد واحدا اخر بحيث يحصل شيء هو هذا

وذاك بعينهما وهذا هو المراد بالاتحاد وزعم قوم من النصارى ان الاتحاد هو الممازجة بحيث لا يتميز احدهما عن
الاخر كما [illegible] وهذا غير ممتنع الا اذا ادعوا هذا في الله والمشهور عند العلماء في ابطال الاتحاد
انهما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد لان المعدوم
لا يتحد بالموجود وقد قالوا ان قيل لا نم انهما لو كانا موجودين لكانا اثنين وانما يكون كذلك ان لو كانا موجودين
وتعينين [illegible] يجوز ان يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد وتعين واحد اذ الاتحاد [illegible]
كذلك يكونان موجودين بعد الاتحاد [illegible] بل هذا [illegible] عين النزاع فقولهم لو كانا موجودين
فهما اثنان مصادرة قولهم كما في الجنس والفصل لان كلا من الجنس والفصل موجود واحد لا بعينه جنس و
فصل فالجنس والفصل [illegible] متغايران موجودان بوجود واحد وتعين واحد وهذا مما [illegible]
الحكماء وان كان فيه ما قررناه في تحقيق الاجزاء **اقول** اذا كانا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد
وقد كانا قبل الاتحاد موجودين بوجودين فيلزم انعدام احد الوجودين فعند ذلك يرجع الى القسم الثاني
وهو ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوما وقد ابطلناه **قلت** هذا انما يلزم لو انتفى احد الوجودين
لم لا يجوز انه كما [illegible] الوجودان والتعينان ايضا **قال** الى **اقول** [illegible]
الكثرة بديهي اذ كل احد يفهمه بلا كلفة [illegible] وكذا كونها وجودية بديهي وهي غير الوجود [illegible] البعض
لان الواحد باعتبار انه موجود ومتعين وليس بكثير والكثرة هي العدد والاعداد انواع مثلا الاثنين
نوع من العدد والثلثة نوع اخر وكذا كل عدد مغاير لعدد اخر والدليل على ان كل نوع اخر ان
كل عدد مغاير لاخر بالخواص اللازمة لان بعضها اصم وبعضها منطق وبعضها منقسم بمتساويين وبعضها
غير منقسم فان الاربعة تنقسم بمتساويين كل منهما اثنان والعشرة بمتساويين كل منهما خمسة والاصم ما
لا يكون له جذر صحيح كالعشرة اذ ليس لها جذر واحد كل مقدار اذا ضرب في نفسه حصل ذلك العدد الذي
هو جذره وليس للعشرة مقدار اذا ضرب في نفسه صار عشرة والمنطق ما يكون له جذر كالتسعة فان
جذرها ثلثة اذ هي اذا ضربت في نفسها صار تسعة ولبعض الاعداد ثلث صحيح كالتسعة دون البعض
كالثمانية ولبعضها ربع صحيح كالثمانية دون البعض كالتسعة وعلى هذا للاعداد خواص مختلفة لازمة
وقد اشتمل عليه كتاب الارثماطيقي واذا اشترك شيئان في معنى ذاتي وكان لاحدهما وصف لازم [illegible]
يلزم ان يكون المعنى [illegible] للشيء الاخر فذلك هو الفصل لان اختصاص ذلك الوصف [illegible]
مخصصا [illegible] المشترك [illegible] والمختص لا يكون عرضيا اذ لو كان عرضيا فلا بد له من مخصص اخر و
دار او تسلسل فلا بد من الانتهاء الى ذاتي مخصص وهو الفصل هذا هو القانون الكلي في معرفة اختلاف الانواع
المتفق عليه جميع العقلاء وفيه بحث لانه ح يعود الكلام في اختصاص ذلك الذاتي بذلك النوع ودار او تسلسل

الا ان يعين ان الايمه واعلم ان الاحسان يخصص بارادته وقدرته فيما شاء وبعلم احوال واضح فان قلت حينما احتاج
الى ذلك الذاتي لجواز ان يخصص بارادته وقدرته ذلك الوصف بدون ذلك الذاتي قلت لانه لا يمكن ذلك بدون
ذلك الذاتي كالمتعجب الناطقية والذاتي غير ذلك يعرف بالاستقراء فان قلت الحرارة قد يمكن بدون
تحصيل النار كالموجود في الاحجار بسامي الماء او شعاع الشمس قلت الكلام في الحرارة البالغة المشتعلة التي
للنار وهي لا يكون الا لها وحصولها في الحديد المحماة لاجل نفوذ النار فيها بدلالة اللون والخفة والبلة
الحجم ثم قولهم كل نوع من العدد والوحدات التي فيه لا بالاعداد التي فيه فالستة ليست متقومة بثلاثتين
لا باربعة واثنين اذ ليس تقومها بثلاثتين اولى من تقومها باربعة واثنين ولا يجوز ان يكون كل واحد من القسمين
تمام حقيقتها اذ تمام الحقيقة لا يكون الا واحدا ولا جعل احدهما تمام الحقيقة لزم الترجيح بلا مرجح بل تكون
من ستة مرات فقطه فان قلت بعد ما ذكرتم ههنا ايضا فلا بد من بيان ان تقومها بها اولى من تقومها
بثلاثتين او اربعة واثنين قلت لان الاعداد التي فيها ينتهي تحليلها الى الوحدات من غير عكس فيكون الكل متقومة بها
فان قلت بعد ما اثبتتم فلم لا يجوز ان لا يكون تلك الاعداد مقومة لان الحيوان ينتهي تحليله الى
الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة ومع ذلك اتفقوا على ان الانسان مركب من الحيوان
والناطق قلت لان تلك الاجزاء صادقة على الحيوان وكلا يلزم تعدد تمام الحقيقة بخلاف الاعداد فان الوحدات
ليست صادقة عليها فيلزم من اعتبارها تعدد التمام والاظهر في بيان تقوم الستة بالوحدات ان يقال نحن
نعلم قطعا ان مفهوم الستة ست مرات واحدة فيكون تقومها بها وكذلك في كل عدد ثم كل شيئين ايسر كان في
النوع اي الحقيقة فهما مثلان من حيث هما كذلك كزيد مع عمرو بالنظر الى انهما انسان وان لم يشتركا في النوع
فهما المتخالفان كالانسان مع الفرس والانسان مع الجسم وتعمهما الغيرية اي كل من المثلين والمختلفين
مغاير للاخر لان غير الشيء ما لا يكون تقومه بمفهومه بحسب اللغة والعرف ثم المتغايران قد يكونان متقابلين
وقد لا يكونان والمتقابلان هما الشيئان اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد قالوا
قولنا من جهة واحدة ليخرج مثل مطلق الابوة والبنوة والكلية والجزئية اذ ليس بينهما تقابل لجواز اجتماعهما
من جهتين اذ جاز ان يكون الواحد ابا باعتبار وابنا باعتبار وكلا وجزءا كذلك بل التقابل بينهما انما يكون
عند اتحاد الجهة وفيه فساد واضح لان مطلقهما خرج بقولهم يمتنع اجتماعهما وايضا هذا القيد
يفيد دخول مطلقهما لا خروجه فانه يصدق على مطلقهما انهما لا يجتمعان من جهة واحدة بل عدم هذا السواد مثلا
لانه حينئذ يصدق التعريف على اللذين من جهة واحدة لا غير قولهم في زمان واحد مستدرك اذ يكفي
قولهم لا يجتمعان في محل واحد اذ الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد وعرفوا المتقابلين بانهما
وهو انهما الشيئان اللذان لا يصدقان على شيء واحد من جهة واحدة في زمان واحد فيلزم كون الحركة و

المشهور

والسواد مثلا انهما اللذان لا يصدقان على شيء واحد ويلحق بالتعريف الاول والآخر بان متقابلين لا اجتماعهما في محل واحد هو
في كتب العقلاء ان التقابل على اربعة اقسام التضاد والتضايف وتقابل العدم والملكة والسلب والايجاب اي
التناقض لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا اذ لا يجوز ان يكونا كلاهما عدميين اذ
كل عدمي فرضنا فلا بد ان يصدق على شيء اذ لا بد ان يوجد شيء لا يصدق هو ولا ملكتها عليه فيصدق عليه نقيضه قطعا
اذ اللاشيء واللاممكن بالامكان العام لا يصدق على شيء من الاشياء المحققة والمقدرة والعلم بان اسماء العدم
جاز ان يكون ايضا عدميا كالاعمى مع العمى ثم قالوا ان كان المتقابلان وجوديين فان كان يعقل كل منهما بالقياس
الى الآخر فهما المتضايفان كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية اذ يعقل الابوة بالقياس الى البنوة وبالعكس
ويعقل الفوقية بالقياس الى التحتية وبالعكس وان لم يكن يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما الضدان
كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا فان اشترط في
العدمي موضوع قابل للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب او البعيد فهما العدم والملكة
الحقيقيان والمشهوران مثال ما يكون بحسب شخصه كعدم اللحية عن زيد فان من شأنه اللحية ومثال ما يكون بحسب نوعه
كعدم اللحية عن المرأة فان اللحية من شأن نوعها وهو الانسان ومثال ما يكون بحسب جنسه القريب كعدم البصر عن العقرب
لان البصر ملكة لجنسه القريب الذي هو الحيوان ومثال ما يكون بحسب جنسه البعيد كعدم الحركة للجبل فانها
ليست بحسب شخصه ولا نوعه الذي هو الجبل ولا جنسه القريب الذي هو الحجر بل جنسه البعيد الذي هو الجسم وما
يكون بحسب الوقت كعدم اللحية عن انسان في سن من شأنه اللحية في ذلك السن فانه يسمى الاول حقيقيا والثاني مشهورا
لان الاول معتبر عند ارباب العقل والثاني عند اهل العرف وهذا اذا اشترط في العدمي موضوع قابل
للوجودي بالوجوه المذكورة اما اذا لم يشترط فهما السلب والايجاب المتناقضان كالسواد واللاسواد
وكزيد انسان وزيد ليس بانسان ويكون احدهما صادقا والآخر كاذبا وسائر المتقابلين جاز ان يكذبا اما
المتضايفان فكما يكذب ابوة خالد وبنوته لعدم ذلك وان لم يكن كذلك واما الضدان فانهما يكذبان عند عدم المحل وعند
وجوده اذا لم يتصف باحدهما واما العدم والملكة فيكذبان عند عدم موضوعهما واما السلب والايجاب
فلانهما نقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان هذا هو المسطور في كتب الاوائل والاواخر وفيه بحث لانهم لم
يشترطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف وان يكونا متعاقبين على موضوع واحد كما هو مسطور
في سائر كتبهم ولا يكون تقابل الوجوديين منحصرا في التضايف والتضاد حينئذ مثل تقابل السواد والحمرة
والانسانية والفرسية لا يكون عندهم الا بتضاد لانه الاختلاف بين السواد والحمرة وعدم تعاقب الانسانية
والفرسية على موضوع واحد فلا يكون شيء منهما تضادا ولا تضايفا اذ ليس يعقل احدهما بالقياس
الى الآخر فهذا حصر وجوديان متقابلان ليسا متضادين ولا متضايفين والاصل ان ...

يشترطوا من الضد من غاية الخلاف في التعاقب يلزم ان يكون للواحد اضداد اذ كثير فانه حينئذ يكون السواد ضدا لكل
واحد من الالوان والانسانية للفرسية والحمارية وغير ذلك فيبطل كثير من الاحكام المتفرعة على هذا الاصل فالوا الا
تضاد بين المستقيم والمستدير لعدم تعاقبهما على موضوع واحد ولانه يلزم ان يكون للشيء الواحد اضداد
كثيرة لكن المستدير ان قالوا لم يشترطوا ذلك بطل هذا ايضا فالوا الجوهر لا ضد له لعدم التعاقب فيبطل
هذا ايضا وغير ذلك من الاحكام المتفرعة على هذين الشرطين ولذا القسم الثاني وهو ان يكون احدهما عدميا
ان اشترطوا كون العدمي عدم الوجودي فقد يوجد تقابل غير القسمين كتقابل الملزوم مع عدم اللازم ولئن
لم يشترطوا ذلك بل جوزوا العدمي ان لا يكون عدم الوجودي يكون التقابل بين الملزوم وعدم اللازم من قسم
تقابل السلب والايجاب اذا لم يشترط بموضوع فاما الوجودي لانهم قالوا ان كان احدهما عدميا فان
اشترط موضوع قابل للوجودي بالوجود المذكور فهما العدم والملكة وان لم يشترط فهما السلب والايجاب
مع ان التقابل بين الملزوم وعدم اللازم ليس السلب والايجاب الا انه جاز ارتفاعهما ويتعاقب تقابل الملزوم وعدم
اللازم اذا كان عاما فقد يوجد بدون الملزوم هذا على تقدير ان لا يشترطوا كون العدمي عدم الوجودي
مع انهم صرحوا بان العدمي في هذين القسمين يجب ان يكون عدم الوجودي وقد علم ايضا ان التقابل العدمي
خارج من هذه الاقسام الاربعة كالعمى واللاعمى **قال** الفصل الثالث قوله يعني ان هذا **اقول**
هذا الفصل في الحدوث والقدم قالت الفلاسفة الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم والقديم
الوجود غير مسبوق بالعدم وقال قوم من المتكلمين الحدوث هو الخروج من العدم الى الوجود وهذا
التعريف مجازي لان الخروج صفة وجودية لا تقوم بالمعدوم وهو انما يكون من ظرف العدم الى ظرف
الوجود مع ان هذا التعريف قيل انه مجاز وامثال هذه التعريفات مستقبحة عند العقلاء واظهر التعريفات
للحدوث انه حصول الشيء بعد ما لم يكن ثم الحدوث ينقسم الى اضافي وزماني وذاتي وكذلك القدم اما الحدوث
الاضافي فهو ان يكون ما مضى من وجود شيء اقل مما مضى من وجود الاخر كوجود الابن مع وجود الاب واما
الزماني فهو ان يكون الوجود مسبوقا بالعدم كحدوث زيد بن عمرو مثلا وهذا الحدوث مطلق بالنسبة الى
الحدوث الاضافي واما الحدوث الذاتي فهو ان يكون وجود الشيء من الغير ثم ذكروا في بيان مسبوقية
الوجود انه اذا كان الوجود من الغير يكون استحقاق الوجود من ذلك الغير وعدم استحقاقه للوجود
بالذات وما بالذات يكون اقدم مما يكون بالغير فاستحقاق الوجود بل الوجود مسبوق بعدم استحقاقه
ولا خفاء انه لا حاجة الى هذه التكلفات لانه اذا كان وجوده من الغير يكون وجوده متاخرا عن
ذلك الغير بالذات لان تاخر المعلول عن العلة يسمى تاخرا بالذات كما يجيء وهو لا يكون معه فكونه بعد الوجود
موجود وذكر الشيخ في الاشارات ان ما بالغير يكون متاخرا بالذات عما يكون بالذات مع انه قبيل هذا ذكر

الناخر بالذات انما يكون للمعلول عن العلة ومعلوم ان وجود المعلول ليس معلولا الا لا استحقاقه وعلم من تعريف
الحدوث ان الاشتراك بينهما ليس الا في لفظ الحدوث ولذا ليس بينهما معنى مشترك ثم بين الاضافي والمطلق عموم
الاشتراك هو كون الوجود بعد العدم ثم القدم في مقابلة الحدوث فيكون القدم ايضا ثلاثة الاضافي
وهو ان يكون ما مضى من وجود شيء اكثر مما مضى من وجود غيره كالوجود الاب بالقياس الى وجود الابن والمطلق
وهو ان لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم والذاتي وهو ان لا يكون وجوده من الغير وهو الله تعالى واعلم ان الاضافي
اخص من الحدوث الزماني وهو من الذاتي لان ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم يكون وجوده من الغير
ضرورة ولا يلزم العكس اذا وجد قديم ممكن حينئذ يكون القدم بالعكس اي يكون قدم الذاتي اخص من
القدم الزماني وهو من القدم الاضافي لما علم ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص وزعم قوم ان الحدوث
والقدم عدميان وزعم قوم انهما من الامور الاعتبارية واستدلوا على ذلك بان الحدوث لو كان وجوديا
محققا فاما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا يلزم ان يكون للحدوث حدوث اخر وعاد الكلام في ذلك
الحدوث ويتسلسل وان كان قديما يلزم قدم الحادث لان الحدوث صفة الحادث فلو كان قديما يلزم قدم
الموصوف وكذا ذكروا في القدم انه لو كان وجوديا محققا فلو كان حادثا يلزم حدوث القديم لانه
قبل حدوث القدم لا يكون قديما فيكون حادثا وان كان قديما يلزم للقدم قدم اخر ويتسلسل واجيب
ان حدوث الحدوث وقدم القدم عين ذاتيهما فلا يلزم التسلسل **قال** حاشيه الى **اقول** اقسام التقدم خمسة وكذا
اقسام التاخر لان التاخر في مقابلة التقدم ا التقدم الزماني وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا
يجامع معه المتاخر فيها في حالة واحدة كتقدم الاب ب التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا
فيه سواء كان المتقدم متقدما ومتاخرا الشيء من اقسام التقدم والتاخر بما عدا هذا وهذا التقدم
اما وضعي وهو كتقدم الامام على المأموم اذا ابتدئ منه او طبيعي كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدئ
من الجنس وبتقدم النوع على الجنس اذا ابتدئ من المتنوع لما مر ان المعتبر هو الترتيب ج التقدم بالذات
ويقال له التقدم بالعلية ايضا وهو تقدم المؤثر الموجب على الاثر كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم
لانك تعلم ان الاصبع تحركت او انفجرت بسبب الخاتم اذ تصدق انه تحركت الاصبع فتحرك الخاتم ولا تصدق
تحرك الخاتم فتحركت الاصبع د التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم محتاجا اليه المتاخر ولا يكون مؤثرا
فيه كتقدم الجزء على الكل والشرط على المشروط ه التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم وهذا
التقدم بالحقيقة مجازي لان الفضيلة اذا لم تكن سببا للتقدم في المجلس او في الشروع في الامور يسمى تقدما
والمسطور في كتب الحكماء انحصار اقسام التقدم في هذه الخمسة علم بالاستقراء وقال الامام ان هذا الحصر
منقوض بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على الغد وليس ذلك بالزمان لان التقدم

بالزمان هو ان المتقدم يجوز ان يكون في ذلك الزمان قبل زمان المتأخر كما في تقدم الاب على الابن وهذا كما في
اجزاء الزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان وكانه لبس بالزمان ولبس ايضا شيء من الاقسام الباقية اما
الرتبي فلانه اما وضعي وهو انما يتحقق فيما يكون في المكان او طبعي وهو انما يكون فيما يكون فيه تقدم او تأخر
طبعي واجزاء الزمان متساوية لا تقدم للبعض على البعض بالطبع ولا تأخر كذلك واما الذاتي والطبع
والشرف فظ واسعد اى المتأخر عن على هذا وهو غير وارد اذ المراد بالتقدم الزماني ان يكون
المتقدم قبل المتأخر بحيث لا يجامع مع المتأخر فيهما في حالة واحدة وقد اشار الى هذا في الاشارات
وهذا اعم من ان يكونا زمانيين او غير زمانيين او احدهما زمانا والاخر غير زمان وقد بين الحصر كما ذكر في الكتاب
ولقائل ان يقول لا نم انه لولم يكن الشرف معتبرا فانه يكون بالشرف ولما كان التأخر في مقابلة التقدم كان
اقسام التأخر ايضا خمسة علم منها اقسام المعية ايضا كما يكونان معا في الزمان او الرتبة او الذات
بان يكونا معلولي علة واحدة مثلا او بالطبع بان يكونا جزئين لشيء واحد وشرطين له ولا تقدم لاحدهما على
الاخر او بالشرف **قال** الصفات المشتركة بين الواجب والممكن قوله وفيه ذلك الطرف **اقول** قد مر
في مبحث الموجود ان قسمة المتصور الى الواجب والممتنع والممكن انما اعتبرت ههنا ليبنى عليها احكام
اخرى **قوله** فيكون لذاته ان لا يقتضي شيئا منهما لان الممكن اذا لم يقتض شيئا منهما فيكون لذاته ومن شأن ذاته
ان لا يقتضي شيئا منهما فالواجب بالذات ما يقتضي لذاته وجوده في الخارج والممتنع بالذات ما يقتضي لذاته
عدمه والممكن ما يقتضي لذاته ان لا يقتضي شيئا منهما فلكل من الواجب والممتنع والممكن لازم ذاتي وهو اقتضاء
الوجود والعدم وعدم الاقتضاء واذا كان كذلك يمتنع ان يسلب شيء منها الى الاخر اي يزول اللازم الذاتي
عنه ويحصل له لازم لان لازم الشيء يمتنع انفكاكه عنه ولانه حينئذ يقتضي تلك الذات في نفسها الاقتضاء لازمها ولا
يكون الانقلاب ويلزم المحال ايضا الاقتضاء في نفسها تلك بالضرورة نعم قد يصير الممكن واجبا فيصير كما يكون بعيد
سببه التام وقد يصير ممتنعا بغيره كما يكون عند المانع لكن ذلك لا يخرجه عن حد الامكان الا انه يقع
ذلك لا يقتضي لذاته شيئا من الوجود والعدم **فان قلت** ان اردتم بالاقتضاء في الواجب والممتنع الاقتضاء
التام فيجب ان يكون الممكن لا يقتضي ذاته الوجود والعدم بالاقتضاء التام لا يوجب نفي الاقتضاء اصلا
وجاز ان يكون في ذلك الطرف اولى بالممكن من الطرف الاخر واجاعليه لجاز ان يقع بلا مرجح وانتم العقيم
على ان احد طرفي الممكن لا يجوز ان يقع بلا مرجح وان اردتم بالاقتضاء في الواجب والممتنع الاقتضاء
مطلقا سواء كان تاما او غير تام لجاز ان يتخلف الوجود عن الواجب والعدم عن الممتنع فلا يكون
الواجب واجبا ولا الممتنع ممتنعا **قلت** يعني بالاقتضاء فيهما التام وقد يكون الممكن ما لا يقتضي شيئا منهما
بالاقتضاء التام وجاز ان يكون احد طرفي الممكن اولى به لكن لا يلزم من ذلك وقوعه بلا مرجح لما سبق

في احد طرفي الممكن سواء كان اولى به او لا ان يقع من غير مرجح **قال** واعلم الخ **اقول** يعني العلم
ان المراد بالاقتضاء في الواجب والممكن والممتنع انما هو بحسب نفس الامر يعني بالنظر الى نفسها مع قطع النظر عن
الخارج والذهن كما مر في تحقيق نفس الامر وبحسب الذهن ايضا ولا يكون بحسب الخارج الا اذا وجد في الخارج
كما في الواجب والممكن الموجود فيه لان ما لا يكون في الخارج لا يقتضي فيه شيئا اذ الاقتضاء الخارجي بدون المقتضي
في الخارج محال ثم عرف الوجوب والامتناع والامكان متى في الوجوب ثم **قال** وكذا الامتناع والامكان
اي كما ان الامتناع والامكان انهما ليسا في النسبة اذ كانا احوالا وهما وجودية يجتمع متصلة كالوجوب
يكون حينئذ لا استدعائها عن اعتبار التركيب الا ما عساه كالامكان والامتناع لكون بعض اجزائهما عقليا
وههنا وجه اخر وهو انا بينا ان اقتضاء الذات فيهما انما هو بالنظر الى ذاتها وبحسب العقل لا بحسب الخارج فلكونه
بحسب الخارج اعتبارا لا يوجبه ما له مدخل في صحتهما فيهما ايضا كذلك **فان قلت** نحن نعلم ان الامتناع احد
المفهومين الامكان في ذلك حد وتمام ان يتحققا في الخارج سواء وجد فرض بالفرض او لا **قلت** يعني الامتناع
كما عرف في شرح العلوم باقتضاء الذات بالنظر الى نفس الذات وبفعل العقل وهذا المعنى حاصل الاجتماع المفهومين
متحقق في الخارج انه بالنظر الى نفس العقل يقتضي عدمه فظن ان الامتناع امر خارجي وكذا
حكم الامكان لانه غير اقتضاء شيء من الطرفين بحسب الذات وعلم ان هذا بالنظر الى ذات الممكن والعقل
متحقق وظن كونه متحققا في الخارج على انه امر عدمي **فان قلت** لو كان اقتضاء الذات الامكان موقوفا على الوجود
الخارجي والامكان موقوف على الاقتضاء لان المقتضي لهذا الاقتضاء محال لكان الامكان موقوفا على الوجود
الخارجي لكن الوجود موقوف على الامكان فيلزم الدور **قلت** المراد ان الاقتضاء الخارجي موقوف على الوجود
الخارجي لا الاقتضاء بحسب نفس الامر والعقل والامكان لا يتوقف على الاقتضاء الخارجي بل على الاقتضاء بحسب
نفس الامر والعقل والامكان لا يتوقف على الاقتضاء الخارجي بل على الاقتضاء بحسب الامر فلا يلزم الدور
قال الفصل الثاني الخ **اقول** قد عرفت في الفصل السابق معنى القول في الوجوب والامتناع والامكان
فاراد في هذا الفصل والفصل الاتي ايراد ما وجد في كتبهم من احكام الوجوب والامكان وبعض العمل
منها على احكام الوجوب اختلفوا في وجودية الوجوب واحتج من قال انه وجودي بوجوه **منها** ان الوجوب
الذي الوجود والوجود لا مال كونا بالعدم لانه مقتضى فيكون الوجوب وجوديا وفيه نظر اذ لا نم ان العدم
مطلق يقتضي الوجود بل ما هو اعتباره ولا نسلم ان ما يلزمه العدم يكون الوجود لانه اذا صدق على
شيء انه ليس بلا للعدم يلزم ان وجوده ضروري فيلزم ما يلزمه العدم يكون الوجود مع انه عدمي
لكون القابلية وجودية اذ معنى القابلية الصحة بصفته وهذا امر وجودي **قلت** الوجود بمعنى
منافات الوجود والعدم لا يقتضي منافاة الوجود وفيه نظر اذ المقتضي لمنافاة الوجود في الواجب انما هو

دانه اقوى في سببه التام لا وجوبه ح ما قاله الامام ان الوجوب بمعنى اللاوجوب المحمول على المعدوم يكون عدميا
واذا كان اللاوجوب عدميا يلزم ان يكون الوجوب وجوديا لان عدم العدم وجود وفيه نظر لما مر ان
بعض المذكورات جاز ان يكون عدميا كما في العمى واللاعمى وايضا فيه بحث في علم المنطق ان المعدولة يقتضي
وجود الموضوع واللاوجوب محمول عدولي لا يصدق على المعدوم بل الصادق بالسلب على المعدوم انما هو
سلب الوجوب بان يقال المعدوم ليس بواجب لا انه لا واجب واذا كان الصادق سلب الوجوب لا يكون
اللاوجوب عدميا فلا يلزم كون الوجوب ثبوتيا احتج من لم يكن ثبوتيا بوجوه قا لو كان ثبوتيا لكان
اما نفس ماهية الواجب او داخلا فيها او خارجا عنها والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول والثاني فلان
الوجوب نسبة بين الماهية والوجود والنسبة متاخرة عن نفس الماهية وجزئها فيمتنع ان يتاخر عنهما وايضا
الثاني ممتنع بوجه اخر وهو انه يلزم تركب الواجب وهو محال واما الثالث فلانه يقتضي جواز كون الواجب
ممكنا لان الوجوب لو كان خارجا عن حقيقة الواجب يكون صفة لها وصفة الشيء محتاج اليه فيكون
الوجوب بالذات محتاجا والمحتاج ممكن والممكن جاز زواله فيكون وجوب الواجب جائز الزوال واذا
زال الوجوب صار الواجب ممكنا فيكون جواز زواله مستلزما لجواز صيرورة الواجب ممكنا وهو محال لاستحالة
الانقلاب كما مر والجواب انه لا يلزم من امكان الشيء جواز زواله لان الممكن ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه
لا انه جاز ان يزول او يوجد فمن جاز ان الممكن قد يجب بغيره وههنا وجب الوجوب بذات الواجب لما علم
ان الوجوب ناشئ عن ذات الواجب وما يجب بالغير يمتنع زواله بذاته ما ثبت في امتناع الزوال
لو كان الوجوب وجوديا لكان له وجود فيشارك غيره من الموجودات في الوجود ويمتاز عنها بخصوصية
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون وجوده غير ماهيته فيكون حينئذ متصفا بما نسبته بوجوده فكان
للوجوب وجوب ويتسلسل وان لم يكن متصفا به لا يمكن زواله عنه او عدمه الا [illegible] الواجب
واجبا والجواب بما مر ان الممكن قد يجب بغيره فلا يمكن زواله ح ما ذكره الامام في الملخص ان الوجوب
نسبة بين الحقيقة والوجود فيكون خارجا فاما ما يحقق وجوه ما يكون محتاجا فيكون ممكنا وكل ما هو ممكن
فانه يجب بوجوب سببه وسببه ذات الواجب فيلزم ان يكون للواجب وجوب قبل هذا الوجوب
وعاد الكلام في ذلك الوجوب ويتسلسل والجواب انه يكون وجوبه بذات الواجب بوجوب لا نفسه ح ما
ذكره الامام ايضا في الملخص وهو ان صفة الوجوب استحقاق الوجود واستحقاق الوجود متقدم عليه
فلو كان هذا الاستحقاق ثبوتيا لكان ثبوت الصفة للموصوف قبل وجود الموصوف لان [illegible] والجواب ان
الوجوب نفسه نسبة الوجود للحقيقة فيتاخر عنه بهذا ما قيل في الوجوب مع ما ورد عليه والحق انه
وجودي [illegible] من تعريفه انه ضرورة الوجود باقتضاء الذات على [illegible] كما عرفته قال المصنف الثالث الخ

اقول اختلفوا في الامكان فقال الفلاسفة انه وجودي والمتكلمون من اهل الملة واختاره الفلاسفة بوجوه فالامكان
مقابل للامتناع والامتناع عدمي فيكون الامكان وجوديا والجواب انه ليس نقيضا للامتناع حتى يكون عدميا
للعدم ويلزم كونه وجوديا ولئن سلم انه نقيض لكنا قد بينا ان بعض العدمي جاز ان يكون عدميا كالعمى و
اللاعمى فان قلت احد المتقابلين يجب ان يكون وجوديا ويكفي بهذا القدر مطلوب القائل سواء كان بالنقيض
او لا قلنا لا نسلم ان احد المتقابلين يجب ان يكون وجوديا فانه منقوض بالعمى واللاعمى وبالجهل واللاجهل وايضا
الامام بان الامكان مقابل للوجوب والوجوب وجودي فيكون الامكان عدميا وفيه نظر لانه ليس نقيضا
للوجوب فكونه مقابلا له لا يقتضي ان يكون مقابل الوجودي وجوديا كما في الضدين وهذه الحجة في الامكان
الخاص لان المقابل للامتناع والوجوب هو الامكان العام لانه يعمهما ولو سلم ان الامكان الخاص وجودي
لا نسلم ايضا ان الامكان العام وجودي لانه جزء الامكان الخاص وجزء الوجودي وجودي ولو سلم انه عدمي
لا نسلم ايضا ان الامكان العام عدمي لان حقيقة الامكان الخاص ليست الا امكانين عامين فلو كان وجوديا يلزم ان
يكون الامكان الخاص ايضا كذلك ح ما ذكره الشيخ في كتبه ان الامكان لو كان عدميا لما كان شيء من الاشياء
ممكنا اذ لو كان الامكان عدميا مر ان الامكان الشيء له ولا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له
والثاني يوجب نفي الامكان وكذا الاول فيلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا اصلا واللازم باطل فالملزوم
فلا يكون الامكان عدميا والجواب انه لا فرق بين قولنا امكانه لا وبين قولنا لا امكان له فان معنى الاول
ان الامكان نحو صفة سلبية ومعنى الثاني نفي الامكان عنه فان احدهما غير الاخر وايضا لو صح هذه الحجة يلزم ان
لا يكون شيء من المعاني عدميا اذ يصدق ان يقال العمى ليس بعدمي والا لما كان شيء من الاشياء اعمى اذ لا فرق
بين قولنا عماه لا وبين قولنا لا عمى له وكما ان هذا باطل فكذا ما ذكره وهذا يشمل الامكان الخاص والعام
ح بعض الامكان اللاامكان وهو عدمي لصدقه على المعدوم فالجواب لا نسلم صدقه على المعدوم لما
مر ان المعدولة يقتضي وجود الموضوع ولئن سلمنا لكن قد عرفت ان بعض العدمي جاز ان يكون عدميا وهذه
الحجة ايضا شاملة للخاص والعام واحتج المتكلمون على كون الامكان عدميا بوجوه قال لو كان الامكان ثبوتيا
وهو متقدم على وجود الممكن لا بد له من محل لكونه صفة فان قام بالممكن لزم قيام الصفة الوجودية بالمعدوم
وهو محال وان قام بغيره لزم قيام صفة الشيء بغيره وذلك ضروري البطلان وقالت الفلاسفة ان الامكان السابق
قبل وجوده يقوم بمادته مثلا قالوا الامكان وجود بمعنى قائم بمادة حصل منها في المعدن الحديد الذي
اتخذ منه ذلك السيف اذ صدق على تلك المادة قبل وجود السيف انها يمكن ان يصير ذلك السيف المعمول
منه انه يمكن ان يحصل منها ذلك السيف فامكانه قائم بها فهذا ما قالوا ومن البديهي ان صفة الشيء لا
تقوم بغيره سواء كان ذلك الغير مادته او لا وما قالوا في برج قيام بمادته فاده بناء على كل عاقل

والاعرف

اذ الاول صفة صنيع قوتها سببا لا صفة السيف والامكان السيف صفته والثاني صفة السيف لكونه لينه قابل تأديته
هذا افعل ظهر قوة البرهان ومن انصف علم حقيقة هذا البرهان فان قلت اتفق الفلاسفة على ان الممكن ما لا يمتنع
وجوده ولا عدمه وان الامكان هو عدم اقتضائه الوجود والعدم فيكون الامكان عدميا على انهم
يكتفون ادعوا بعد ذلك انه وجودي قلت انهم ذهبوا الى ان هذا رسم للامكان ورسم الوجودي جاز ان
يكون عدميا كقولهم العرض موجود لا في موضوع ت الامكان نسبة بين ماهية الممكن ووجوده فلو كان
وجوديا لكان متأخرا عن الوجود ويلزم ان يكون الممكن قبل وجوده اما واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب
وهو محال وهذا ايضا برهان حق فان قلت لم لا يجوز ان الامكان نسبة بل هو كيفية نسبة وايضا يمكن قلب هذه الحجة بان
يقال لو كان عدميا وهو نسبة متأخر عن الوجود لان النسبة متأخرة قلت سواء كان نسبة او كيفية نسبة
يكون متأخرا عن المنتسبين اما النسبة فظاهر واما كيفيتها فظاهر لان كيفية الشيء متأخرة عنه واما القلب فغير
صحيح اذ النسبة العدمية جاز تقدمها على المنتسبين كالعدم فانه نسبة عدمية بين ماهية الشيء ووجوده
مع تقدمه على الوجود ح ما ذكره الامام في الملخص وهو انه لو كان الامكان ثبوتيا لكان زائدا كالعدم
في الوجود ومخالفا بالخصوصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون وجوده غير نفسه ح لا يخلو
من ان يجب وجوده لماهيته او امكن فان وجب كان الامكان مع كونه امكانا اخر واجب الوجود لذاته ويلزم ان
يكون الممكن واجبا لذاته بالاولى لاشتراط وجود الامكان بوجود الممكن فاذا كان المشروط واجبا كان الشرط
اولى ان يكون واجبا وان امكن وجوده لماهيته كان للامكان امكان اخر وعاد الكلام في ذلك الامكان
فان كان وجوده ممكنا لماهيته وعلى هذا يتسلسل وان كان واجبا يلزم وجوب الممكن كما مر وهو محال وفيه نظر
لجواز ان يكون امكان الامكان عين ماهيته ولعل المراد بقوله الامكان نسبة بين الشيء ووجوده او كيفية نسبة بينهما
وكيف جاز ان يكون عين المنتسب لان نفس الامكان غير نفس امكان الامكان صفته لكون الشيء غير مقتض للوجود
او قابلا للوجود وهذا ما قالوا في الامكان وقد عرفت ان الحق الملخص ويلزم منها اما كون الامكان
عدميا كما قالوا او وجوديا خاتمة كل ممكن يتوقف على جوهر احدهما سابق على وجوده وهو وجوب
مضافا الى علته التامة لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والثاني لاحق لانه ما دام موجودا يكون
واجبا وهذا الوجوب يسمى المنطقي الوجوب بشرط المحمول يعني يكون المحمول ضروريا ما دام ثابتا
للموضوع فان قلت لو كان الوجوب سابقا على تحقق الممكن والوجوب ايضا ممكن فيلزم تقدم وجوب اخر
عليه ويلزم التسلسل وكذا الكلام في الرجحان قلت انها اعتبارات ولا يعرض تسلسلها ثم الامكان يقال بالاشتراك
اصلا وهو المعنى المذكور اي عدم اقتضاء الذات شيئا من الطرفين والثاني الامكان الاستعدادي وهو
عند حصول الاستعداد وتحقق الشرائط وارتفاع الموانع ويسمى المتأخر والامكان الوقوعي لجواز

وقوعه حينا بالفعل بخلاف الاول فانه يجامع الوجوب الامكان الوقوعي لجواز ان يمتنع بالغير وقيل الامكان الا
هو الاستعداد التام الذي يتحقق عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وقالت الفلاسفة الامكان
الاستعدادي يكون حادثا سابقا على حدوث الحادث سبقا زمانيا وكذا المحل المحل الامكان وعلى هذا
يكون كل سابق يتوقف بالعلل الموجبة ان المعلول بعد بعد العلة فلا بد لذلك الحادث من محل المصحح
الاستعداد موقت ... وقد حادث ... ذلك المحل هو المادة فكل حادث مسبوق بمادة و
يعني وهو الحركة والحركة لا بد لها من متحرك في الزمان هذه القواعد قدم العالم وخلافها انه
يلزم من ذلك حدوث الحادث قبل حدوثه للزومه بان العلة الموجبة ... وايضا هذا مبني على كون الصانع
غير مختار وستجيء بطلانه قال الصحيفة السادسة في لواحق الوجود الاخر الفصل اقول هذه الصحيفة
في لواحق الوجود والماهية مجموعا وهو الموجود وتلك اللواحق هي العلية والمعلولية ان العلية و
المعلولية بالفعل انما يعرض للشيء المحمول للماهية عند الحكماء ولهذا قالوا الموجود ... من الموجد له
والمراد بالعلية والمعلولية ما يكون بالفعل لا بحسب نفس الاشياء كما مر بان ذلك غير عارض للماهية قال
العلة الناقصة علة بماهيتها كما يجيء ايضا العدم علة ومعلول عند المحققين قول العلة الناقصة ما لم تصر
موجودة في الذهن لا تصير علة والعدم انما يكون علة ومعلولا عند المحقق كما في غيره وهذه الصحيفة
المسماة قسمين الاول في العلة والثاني في المعلول الاول ففيه فصول الفصل آ في اقسام العلل العلة عند الحكماء
ما يحتاج اليه الشيء والعلة اما تامة وهي جملة ما يحتاج اليه الشيء وهي العلل الخمس التي يأتي ذكرها وبعضهم قيد
جميع ما يحتاج اليه بالقريبة فعلى العلة التامة هي جملة ما يحتاج اليه الشيء من العلل القريبة لان البعيدة
لا تأثير لها في المعلول بل هي العلة التي مؤثرة فيه فان النجار لا يوجد الحلاوة في الزائغ وان احتاج الى العسل لم
يوجد الحلاوة في الزائغ انما هو العسل وهذا حق هي العلل الغير التامة خمس العلة المادية كالخشب
للسرير والصورية كصورة السرير والفاعلية كالنجار والغائية كالجلوس والشرط كالالة وعدم
المانع وجه الحصر في الخمس ان العلة اما جزء للمعلول او خارجة عنه والاول تسمى علة الماهية اذ الماهية
من حيث هي محتاجة اليها والثاني تسمى علة الوجود لاحتياج الوجود اليها وعلة الماهية اما ان يكون
المعلول لها بالقوة اي بالنظر الى ذاتها وهي العلة المادية او بالفعل وهي الصورية وعلة الوجود
اما ان يكون بها الوجود اي يكون مفيدا للوجود او لا والاول العلة الفاعلية والثانية ان كان لاجلها
الوجود فهي العلة الغائية والا فهي الشرط وتندرج في الشرط عدة اشياء كالموضوع مثل الثوب للصابغ
والالة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف الذي ينضج الاثمار والداعية
كالجوع للاكل وزوال المانع كزوال الغيم للقصار وزوال الرطوبة للاحراق فانكل هذه الاشياء راجعة
الى تتميم العلة الفاعلية

اذ تأثير الفاعل موقوف عليها جعلها الحكماء من قبيل العلة الفاعلية ولذلك جعلوا العلل الاربع التي ذكرها وانحصر فيها العلل
احتياج المعلول اليها لا والاول اما علة مادية او صورية كما مر والثاني ان كان لاجلها الفعل فهي العلة الغائية والا فالعلة الفاعلية
فان قلت يلزم من هذا ان يكون الشرط فاعلا لانه مندرج تحت هذا القسم وفساده واضح اذ النور ليس بفاعل في
الصبغ وكذا زوال المانع وغير ذلك قلت انهم قالوا علة فاعلية بطريق المسامحة او على ان كل واحد من هذه العلل
قد يكون قريبة وقد يكون بعيدة اما من بابها بان يكون مثلا موقوفا كالنار في تسخينه المؤثرة في الاحتراق
ومادة للمادة كالمادة الجسمية للجسد الذي هو مادة للسرير وغاية للغاية كالتعظيم للجلوس على السرير
وصورة للصورة كالاستدارة والاتصال للهيئة الاجتماعية والالة للالة التي تصنع بها الالة او
غير بابها كالمادة للفاعل او الصورة او الغاية او الشرط وكذا البواقي ثم بعض المعلولات في نفس
لا يحتاج هذه العلل الخمس كالسرير وبعضها يستغني البعض كالبسائط فانها لا تفتقر الى الجزء من المادة و
الصورة بل الى العلة الباقية وقيل بعضها قد لا يحتاج الى غير الفاعل والغاية وهي المجردات وهذا على راي
الفلاسفة واما على راي اهل الملة فالمجرد غير واقع لان الممكن لا يوجد عندهم بدون مادة وحيز وعند كل
فلا يجوز المعلول عندهم باقل من الثلث ثم العدم جاز ان يكون جزء العلة التامة كعدم المانع الا ان الشروط
والشرائط داخلة في العلة التامة وهل يجوز ان يكون جزء العلة الفاعلية ام لا فيه خلاف فمن زعم ان العدم
لا تعلق به قال لا لان العدم نفي محض لا تاثير له اصلا وهم اكثر المتكلمين ومن علم ان العدم يعلل به ذهب الى
انه يجوز وهذا الحق لانا نعلم قطعا ان عدم العلة مقتض لعدم المعلول كما ان عدم طلوع الشمس يقتضي عدم
النهار او وجود الليل واذا جاز ان يكون العدم علة يقتضي فكونه جزء العلة اولى وان وجود الغيم مع عدم
طلوع الشمس يقتضي الظلمة الليلية وترك العبادة يوجب الاثم ان اهمال هذه كثير فاحكام فصل قال
الفصل الثاني في **اقول** هذا الفصل في العلة الفاعلية وفيه مباحث الاول العلة الفاعلية هي ما يفيد
الشيء وهو اما بالاختيار وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك واما موجب وهو الذي يوجب بالطبع من غير مشية وارادة
كالشمس في افاضة النور والنار في افاضة الحرارة وكل منهما اما علة للوجود بان يحصل نفس الوجود
منه او علة للبقاء بان يحفظ الوجود بعد ما حصل وقد يكون الشيء الواحد علة للوجود والبقاء معا لان
المؤثر اذا كان مفيضا افاضة تامة يستغني الاثر به عن الغير فلا يحتاج الى ما سواه كمماسة النار للاحتراق
فانها كافية في وجوده وبقائه وككون الشمس طالعة في افاضة وجود النهار وبقائه وقد يكون علة
لاحدهما دون الآخر كالبناء فانه مع افعاله المخصوصة علة للوجود البناء دون البقاء فان البقاء انما يكون
شكله المسمى الاجزاء والدعائم والاساطين وعدم ورود المهدم فعلم ان علة البقاء قد تبقى بانعدام
الوجود كما في مماسة النار وطلوع الشمس وقد تبقى محافظة كما في شكل البناء ثم علة البقاء

ان يكون مع الحدوث كافي البناء فان علة بقائه وهي شكل البناء والدعائم وغير ذلك كانت مع حدوثه وقد
بعد الحدوث كاشتعال الفتيلة بمماسة النار فانه يحصل بها وبقاؤه بمعنى انضباط الدهن بالانصاف الذي
هي والاحلال وانكر اكثر المتكلمين علة البقاء لاعتقادهم ان الممكن حالة البقاء غني عن السبب المؤثر في وجوده
او لي بالعدم ويجيء هذا البحث ان شاء الله تعالى البحث الثاني اختلفوا في ان الواحد من جميع الوجوه اي يكون بسيطا
غير مادي هل يمكن ان يصدر منه بدون اختلاف الالات والشرائط والقوابل اكثر من واحد ام لا فقال
المتكلمون نعم وانكره الفلاسفة والمعتزلة اما اذا اختلف الالة او الشرط او القابل فاتفقوا على جواز صدور
الاكثر منه مثال اختلاف الالة كما في شعاع الشمس فانه يقتضي النضج بآلية الهواء الرطب والاحراق بآلية
الهواء اليابس مثال اختلاف الشرط كالطبع في طبع الجسم فانه يقتضي الحركة الى حيزه بشرط الخروج عنه و
السكون فيه بشرط الحصول فيه ومثال اختلاف القابل كما في شعاع الشمس فانه يؤثر في بعض الاجسام
ما ينبئ الخلاف بانه في آخر بحسب قبولهما كما في القصار والثوب وغير ذلك فتبييض الثوب وتسويد المحن وعلى هذا
ما يكون ان المؤثر واحدا وانما تختلف بحسبه الالة او الشرط او القابل بخلاف ما اذا لم يختلف شيء من
الالة والشرط والقابل فانه لو حصل منه اثنان وقد سقط حكم الالة والشرط والقابل فيكون قد صدر منه
الكثير من جهة واحدة هذا الحق بهذا الموضع واذا عرفت هذا فلنرجع الى ما قالوا فقالت الفلاسفة والمعتزلة
لو صدر عن الواحد بالمعنى المذكور اثنان فهو يكون مصدرا لهما فكونه مصدرا لاحدهما غير كونه مصدرا
للآخر بدليل انه قد يتصور كونه مصدرا لاحدهما مع الذهول عن كونه مصدرا للآخر وهذا آية المغايرة ولان
كونه مصدرا لاحدهما نسبة بينه وبين ذلك الواحد وكونه مصدرا للآخر نسبة بينه وبين الآخر والنسبة بين
الشيء وغيره غير النسبة بينه وبين الآخر ضرورة واذا كان المفهومان متغايرين فاما ان يكون احدهما
او كلاهما داخلا في حقيقة المصدر او لم يكن شيء منهما داخلا في حقيقة المصدر ولا سبيل الى شيء منهما وذلك لانه
لو كان احدهما او كلاهما داخلا يلزم تركب المصدر والمقدر انه بسيط وان كان كلاهما خارجا كانا معلولين
للمصدر لانهما من مقتضياته انه يكون مصدرا لاحدهما غير كونه مصدرا للآخر وعلى هذا فاما ان
ينتهي الى التركيب او التسلسل وكلاهما محال هذا هو المشهور من كتب الفلاسفة والجواب ان كون الشيء مصدرا
لآخر او لهما في مثلهم من الاضافات كلها اعتبارية ونحن نختار انهما خارجان عن ذات المصدر ولهم
يكون المصدر مصدرا لهما قلنا الامور الاعتبارية لا يحتاج الى العلة وما يلزم التسلسل هذا الجواب ذكره
الامام وهو لا يقطع الكلام لانهم يتابعون في كون الاضافات اعتبارية ويقولون البحث هلا ويتبين
في حق القبيل والعاقل بل الطريق ان يقال لا نسلم ان يكون كونه مصدرا لاحدهما ام لا فانه لم لا يكون لم ما
ذكرتم لانه لا يحتاج الى العلة على تقدير الخروج وان كان صفة حقيقية لكان لكل مصدر جهات غير متناهية

ذاته ومصداقه ومصدريته لتلك المصدرية ولهذه وعلى هذا فيجاز صدور الكثير من كل من نوع وان قلت لا يرد و
المصدرية لمسماه عن نوع الصفات في هذا البحث لا يكون للمصدر صفة الا المصدرية اذ كلامهم في الواحد الذي يكون
مصدرا لاحد يكون المصدر ساقطة عن اعتبار الحجة قلت اذا لم يجعل المصدرية جهة اخرى غير الذات يلزم وجود ليس
يصدر من الواحد الا اكثر من واحد وهو الاثنين والمصدرية مبطل للتسلسل وايضا لو كانت المصدرية جهة حقيقية يلزم صدور
كثير عن مساهمة بخصوص من خاصتين من الواحد لان الاثنين صدر عنه ومصدريته ايضا صدر عنه وكذا مصدرية
مصدريته وعلى هذا الى غير النهاية مع انها محصورة بين الاثنين والمصدر وايضا الوجه ما ذكروا الملزوم ان لا يصدر
شيء عن الواحد اصلا وتقريره من جهة الاول لو صدر عنه شيء فيكون مصدرا له مغايرا له لكونه نسبة بينه وبين اثنين و
لانه يمكن تعقل الذهول عن كونه مصدرا فكونه مصدرا اما داخل فيه او خارج ويلزم اما التركيب او التسلسل
كما ذكروا وان قلت المصدرية ههنا جاز ان يكون عين الذات بخلاف ثمة فان النسبة المغايرة يمتنع ان يكون ما
عينه شيء والحاصل قلت ذكر الفرق بعد تسليم المغايرة ان الذات لو صدر عن الواحد شيء يلزم ان يصدر عنه اثنان و
هو محال بما ذكروا وذلك لانه لو صدر عنه شيء فلكونه مصدرا لذلك الشيء مغايرا له كما قلنا في الوجه الاول ويلزم الحجة تركيب
جزء الاول متنافي التركيب فيكون خارجا معلولا له فيصدر عنه اثنان المعلول والمصدرية وان قلت يجوز
ان يصدر من الواحد اكثر باحد الآلات والشرائط والقوابل وههنا كذلك لانه لو صدر المعلول من جهة
المصدرية والمصدرية من جهة مصدرية اخرى بينها وبين المصدر قلت اعلم من هذا بالكلية انه جاز ان
يصدر من الواحد اشياء باعتبار المصدرية وهذا اعني من هنا واشمه في ابطال هذا وايضا قد علم ان
المصدرية نسبة هذا مبرهنا في الكتاب وايضا منقوض بالسلم بهذا بعض الادلة غير كونه مصدرا لا شك
او بهذا الشرط وبذلك الى هذا الفاعل وبذلك الحجة داحضة بالكلية الحجة الثالثة انه اذا صدر عنه آ وب يلزم
صدورا عنه مع عدم صدوره من الجهة الواحدة وذلك لانه لو صدر عنه آ وب وليس آ وليس ب عدم آ يلزم
صدور ا عنه مع عدم صدور ا من جهة واحدة لانه واحد من جميع الوجوه وذلك محال والجواب انه يلزم
صدور آ عنه وصدور ما هو ليس صدور آ مع عدم صدوره كل آن بهما اركان من خطأ الجوهر كتب الرئيس
الى علي بن سينا ان يرسل اليه البرهان يعول عليه فافاده هذه الحجة وهو قد اعترض عليها بالاعتراض المذكور
فما وجد منه الا السكوت ويثبت في الكتاب هذه الحجة على وجه يستتر محل الاعتراض لان ما ذكره الرئيس
في غاية الظهور وتقريرها في الكتاب انه اذا صدر عنه آ وب يلزم صدور ا عنه مع صدور لا آ من جهة واحدة
لان آ ليس ب وب ليس آ فيعقل ان ما اذا صدر عنه آ لم يصدر عنه ليس آ لامتناع اجتماع النقيضين فلم يصدر عنه
آ ولا يصدر عنه ليس ب فيلزم صدور آ مع عدم صدوره عنه وكذا يلزم صدور ب وعدم صدوره
لان ب ليس آ وليس آ نقيض آ فاذا صدر عنه آ لم يصدر عنه ليس آ لامتناع اجتماع النقيضين فلم يصدر عنه ب واذا لا

يصدر منه ليس آ فيلزم صدور آ مع عدم صدوره والملزوم ذلك في المركب لانه لا بد له من جهتين او جهات فيجاز الصدور وعن
جهة وعدم الصدور عن جهة اخرى كالجسم مثلا فانه جاز ان يصدر عنه بجهة الابعاد الحصول في الحيز وبجهة جوهريته
عدم الحصول فيه والمحال انما يكون اذا لو كان ذلك من جهة واحدة وهذا التقرير في كتب القوم واما المطهر
فيها ما ذكر اولا ولم يتعرض لوا اشتمال ما بين قوله من جهة واحدة والجواب ان وجود الشيء جاز على وجهين
وجوده لذاته ووجوده لغيره كالسواد مثلا فانه جاز ان يكون وجوده بالنسبة الى ذاته وجاز ان يكون بالنسبة
الى غيره بان يكون اثباته له وسلب الاول سلبه عن ذاته لا سلب وجوده عن الغير لان اتحاد الموضوع شرط في التناقض
بل سلب وجوده عن الغير نقيض وجوده لذلك الغير والاول جاز مع نقيض الثاني بل كل موجود كذلك فان الانسان
موجود في ذاته ومسلوب عن الفرس وبالعكس وكذا في غير ذلك من الانواع والاشخاص وحينئذ جاز وجود
شيء في نفسه مع سلب وجوده عن الغير فيجاز صدورهما معا والملزوم التناقض الحجة الرابعة لم تسند لولا تخبر
النار وتبرد الماء استدلالا ضروريا على اختلاف طبيعة النار والماء مغاير الاثار دليل على تغاير المؤثرات
فيكون تغاير الاثر مستلزما لتغاير المؤثر حتى لم يكن المؤثر متعددا لم يكن الاثر متعددا والجواب ان الاستدلال
على تغاير المؤثر انما كان يختلف اثر كل واحد منهما عن الاخر باختلاف الاثار وذلك لانه متى يختلف التسخين
عن الماء والتبريد عن النار علم اختلافهما ولئن سلمنا ذلك في النار والماء لكن هذه قضية جزئية ودعوانا
كلية والقضية الجزئية لا تصح الحكم الكلي لجواز تخالف احكام الجزئيات واشهر من المتأخرين حجة اخرى زعموا
انها كافية في هذا المطلوب وهي انه لو صدر عن الواحد من جميع الوجوه اوب لجهة صدور ا عنه غير جهة صدور ب
ضرورة لاختلاف اوب فيكون للمصدر جهتان فلا يكون واحدا من جميع الوجوه والتقدير بخلافه ثم قالوا نعلم
هذا من اعتبار احوالنا فانا مع اختلاف الجهات فينا لا نتمكن ان نفعل الا الشيء الا لكن ارادتنا واغراضنا
اذا بارادة واحدة واعتبار واحد لا يحصل منا الا شيء واحد والجواب عن الاول ان هذا انما يصح لو
لو كان اوب يحصلان بالماهية اما اذا لم يكن كذلك فانا قلت كل شيئين فرضا فلا بد وان يتخالفا اما بالماهية او
بالشدة والضعف كالسواد الشديد والسواد الضعيف او بشيء من العوارض والا لما تحققت الاثنينية و
المصدر كما افادها اما ما يختص بكل منهما والمختص لا بد وان يخالف في انهما بالحقيقة فيصدر عنه بحسب
ما يخصهما قلت لم لا يجوز ان يحصل العرضي عنه بوجه الاحدية ثم وانما يوجب ان لو لم يكن صادرا عنه بشروط
المعروض او بشرطه الملازم اذا كان بلا كان هو منه فيلزم وايضا الوجه هذا يوجب ان لا يصدر عن الواحد و
ايضا اذ كل شيء مفروض فلا بد من عرضي يخالف بالطبع كالمعلول وغيره وح يلزم اختلاف الجهة كما ذكرتم
وعن الثاني ان كل ارادة معينة مختصة بشيء واحد فلا يحصل منها غيره ضرورة واما الارادة من حيث هي
فقد يصدر عنها اشياء هذه هي الحجج المشهورة في كتبهم مع ما يرد عليها واعلم انه جاز صدور الاكثر

الواحد لما عرفت في الصحيفة الثالثة ان الايجاد لا يمكن بدون صدور الاثنين الماهية والوجود **فان قلت** الماهية موصوف والوجود صفة والموصوف متقدم على الصفة فيكون الصادر اولا الماهية وبتوسطها الوجود فلا يكون صدور الاثنين
من جهة واحدة **قلت** يا اخي الموفق ان تعقل الماهية وحصولها في الخارج غير تحصيل وجودها اذ بمجرد ذلك الثاني
وايجاد تحصل الوجود فلا يكون احدهما واسطة للاخر فيكون صدور الاثنين عن الواحد من جهة واحدة وايضا
ما ذكره منقوض بالنقطة المركزية فان مفهوم كونها محاذية لهذه النقطة من المحيط غير مفهوم كونها محاذية
لاخرى ايضا من المحيط فان كان احدهما او كلاهما داخلا في المركزية لزم تركبها وان كانا خارجين يكون النقطة
مصدرا لهما لانها مصدر الثانية ولنعم اما التركب او التسلسل كما ذكروا بعينه فدليلهم متحقق ههنا مع ان النقطة
المركزية محاذية لاكثر من واحد **فان قلت** المحاذاة اعتبارية **قلت** المصدرية ايضا كذلك فعليكم بيان
الفرق وقد اورد طائفة من المباحثين نقوضا اخرى على الوجه ما ذكرتم لزم ان لا يسلب عن الشيء الواحد
اكثر من واحد وان لا يتصف الواحد الا بواحد وان لا يقبل شيء واحد الا واحدا وكل ذلك باطل واجاب
بعضهم عنها بان سلب الشيء عن غيره والاتصاف وقبول الشيء للشيء لا يعقل الا بين اثنين ونحن نجوز ان يصدر عن
الواحد باعتبار ان معا شيء وانضمام اشياء معلولات كثيرة بخلاف المصدرية لانها معان عين كون الذات
بحيث يصدر عنها المعلول وهذا المعنى لاحق للذات من حيث هي لا باعتبار المعلول فلا يحصل ههنا الكثرة و
هذا ليس بشيء اذ يمكن في السلب والاتصاف والقبول اعتبار هذا ايضا كما يقال كون الذات بحيث يسلب عنها شيء
وبحيث يتصف بامر وبحيث يقبل ثم نقل عن اكثر المتكلمين هكذا ذكر هذا الامام في كتبه **قال** لو لم يصدر عن الواحد
الا الواحد يلزم ان لا يكون شيئان لا يكون احدهما علة للاخر اما بتوسط او بغير توسط لانه ح يصدر عن المبدء
واحد وعن ذلك الواحد واحد اخر وعلى هذا الى اخر الموجودات وذلك باطل ضرورة اذ نعلم ضرورة
ان زيد ليس علة لعمرو ولا بالعكس وكذا في غير ذلك **اقول** اجاب الامام نصير الدين الطوسي في كتب رسالة مشتملة على
علة اوراق حاصلها ان معنى قول الفلاسفة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ان الواحد من جهة واحدة باعتبار شيء
اخر معه لا يصدر عنه الا الواحد اما اذا اعتبر معه شيء اخر فجاز ان يصدر عنه اكثر من واحد مثلا اذا صدر
عن الواجب آ جاز ان يصدر عنه مع آ واحد اخر مثلا ب وعنه مع ب اخر ج وعلى هذا الى غير النهاية ثم يصدر عنه
مع كل اثنين منها واحد اخر مثلا يصدر عنه مع آ و ب واحد اخر مثلا ومع ب و ج واحد اخر ومع آ و ج واحد اخر و
على هذا في كل اثنين من تلك المعلولات الغير المتناهية ثم يصدر عنه مع كل ثلثة منها واحد اخر وعلى هذا
من كل اربعة وخمسة الى ما لا نهاية فيحصل اذا صدر عنه هذه المعلولات الغير المتناهية فمن كل واحد من تلك المعلولات
يحصل مثل تلك العلة يعني ما ذكر لم يلزم سلاسل غير متناهية فجاز ان يكون كل واحد من الشيئين علة
لاخر لجواز ان يكون احد من سلسلة والاخر من اخرى هذا حاصل معنى تلك الرسالة وفيه نظر لانه لو صدر

عنه واحد مع ذلك الواحد واحد اخر فيكون الثاني في الاول بلا توسط وفي الثاني بتوسط الاول فيكون مصدرا
بلا توسط غير كونه مصدرا للثاني بالتوسط ويلزم اما التركب او التسلسل كما ذكروا فاعلم ان هؤلاء الحكماء
اصلهم على انهم ذهبوا الى خلاف ذلك لانهم قالوا صدر عن الواجب العقل الاول ومن العقل الاول عقل وفلك
ونفس الى العقول العشرة كما يجي من مذهبهم وما قالوا انه صدر عن الواجب العقل الاول شيء واحد ولعلهم انما
احترزوا عن هذا البلاء الملزم بهم ما ذكرنا الآن **بل يمكن** ان يجاب عن هذا ايضا بما سلم وهو ان يقال الملزم
ان يكون احد الشيئين علة للاخر ان لو كان كل موجود واحدا من جميع الوجوه وليس كذلك فان ما صدر عن
الواجب ومن الممكن لان معلول الشيء لا بد وان يكون ممكنا وح لا يجب صدور الواحد عنه بل جاز ان يصدر عنه
بكل جهة شيء اخر وح لا يلزم ان يكون كل موجود من موضعا في سلسلة واحدة فلا يجوز علية احدهما للاخر
المثال الثاني الجسمية يقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض فقد صدر عنها شيئان مع انها شيء واحد
وفيه نظر لان الجسمية ليست واحدا من جميع الوجوه بل فيها كثرة من الابعاد والماهية والتالف والامكان
فجاز ان يكون اقتضاء المكان للابعاد وقبول الاعراض للماهية **والثالث** العلة سيما الواحد ايضا لا يكون علة
وما بالامعا لان الفاعلية غير القابلية ضرورة فيهما اما داخلان في ذلك الواحد او احدهما او كلاهما خارجان والاول
والثاني يوجب التركب والثالث التسلسل كما مر وقد ذكرنا جواب هذا وعرفته وتمسكوا ههنا بوجه يخص هذا
البحث دون الاول وهو ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان اذ جاز حصوله له ونسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب اذ يجب حصوله عنه فلو كان الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء يلزم ان يكون النسبة الواحدة بالامكان
والوجوب معا والجواب ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام والامكان العام لا ينافي الوجوب
لان معناه سلب الضرورة عن الجانب المخالف وهذا يجتمع مع الوجوب **فان قلت** المراد ههنا الامكان الخاص
لان عند وجود القابل لا يجب وجود المقبول لجواز ان القابل الكائنة واذا لم يجب وجوده ولا عدمه يتحقق
الامكان الخاص **قلت** سلمنا انه لا يجب وجوده في بعض الصور لكن لم قلتم انه لا يجب في شيء من الصور بل يجب
في لوازم الماهيات فانها قابلة للوازم بالضرورة مع انه يجب وجود المقبول وايضا لو اشترطوا في تلك النسبة
الامكان الخاص يكتنف بكلامهم الاستدلال على نفي صفات الله تعالى بانه لو كان له صفة يلزم ان يكون ذاته فاعلا
وقابلا لها وهو محال لانه ح يمتنع كونها قابلة لها الا بالامكان الخاص ههنا كما **قال** الفصل الثالث في العلل الناقصة
الى اخر الفصل **اقول** اذا فرغ من احكام العلة الفاعلية شرع في احكام باقي العلل وبدأ بالمادية وهي الصورية
والناقصة العلة المادية تعني الشيء بالقوة اي الذي من حيث هو لا يقتضي الا كون الشيء بالقوة كالخشب للسرير
والسطح والخط المحيط للدائرة فانه يحصل من اجتماعهما صورة الدائرة وانما قيد العلة المادية بالقسم
لتندرج فيه المادة الحقيقية وهي المادة الاولى بعينها بمعنى الجسم والناقصة وتعني مادة المركبات كالخشب

للموضوع كالخشب للسرير ولذا يسمى بالمادة الحقيقية كالسطح والخط للدائرة وكذا قيل العلة الفاعلة
الفاعل هو المختار والموجب في كل من الصورة لمدخل الصورة الجسمية وهي العلة المحسوس كالصور
للسرير وما يجري مجراها كالصور النوعية وكذا الغائية لسرير الغاية الجسمية وهي ما يؤدي الطبيعة
الى حصول التمس من الشعر والغاية الغرضية وتسمى الغرض ثم المادة قد تحمل الصورة الانسانية كشيء آخر كالهيولى
للصورة الجسمية وقد تسكن لمشاركة لمادة مع الاستحالة كالخبز للصورة الدموية فانه قد يحل الصورة
الدموية لمشاركة جسم آخر من الاجسام الغذائية ويكون ذلك مع الاستحالة من الحالة الخبزية الى الحالة الدموية
واما لا مع الاستحالة اما مع الحصر كالبدن للنفس للصورة الانسانية فانه يحصر حالها في البدن والنفس
وكالسطح والخط للصورة الدائرة او لا مع الحصر كالاشخاص للصورة العسكرية فان حاصل الصورة
العسكرية اشخاص لا تنحصر في حد فان العسكرية تحصل بالعدد ومن مائة العدد وما فوقها والصور التي تقابل
المادة اما شيء واحد او اكثر هو اما مع الاستحالة او لا اما مع الانحصار او لا لان المادة في البلية الاخرى
مع المجموع لا واحد منه ثم العلة الصورية هي جزء يصير الكل بها بالفعل كالصورة السريرية والصورة
الحاصلة للدائرة باجتماع السطح والخط المحيط والصورة التي تكون للشيء باجتماع اجزائه ثم صور
البسائط كصورة الماء مثلا لها اعتباران باعتبار يسمى صورة وهو اعتبار كونها مقومة للنوع
ومثلا للآثار المختصة بالنوع وباعتبار يسمى طبيعة وهو اعتبار كونها مبدأ اقرب لبعض الى محلها وثباته الى
الطبيعة عرفها الحكماء بانها مبدأ اقرب لبعض الى محله وثباته بالذات فقوله بالذات اي النفر والساس
الواسش يخرجه كنفر الماء مثلا من السخونة الى البرودة فان هذا النفر من الماء اذ طبيعته تقتضي البرودة
علاوة نفر من البرودة الى الحرارة فانه لا يكون الا بخارج وكثباته على البرودة فانه بذاته وانما قيد بها
بالذاتي ليخرج ما هو مثلا النفر والثبات العرضي كنقل الماء من البرودة الى الحرارة بسبب ملاقاة المسخن وكثباته
على الحرارة بالمسخن فانها عن ما بعد ما اسمي المسخن طبيعة للماء وباعتبار يسمى قوة اذ القوة عرفوها بانها
مبدأ النفر من شيء في آخر من حيث انه آخر وعلى هذا التعريف ينطبق موضع وصورة الماء كذلك فانها مبدأ
النفر في غير الماء من بعد الاجسام وتوطئها لانفعالها ونفعل بين في التسخين ولكل منها ان يعلم ان يكون
في التسخين مبادئ الآثار وفيه سطر لان هذا انما يصح في البسائط لحقيقية لا كالماء اذ فيه كثير من الكائن
والصورة جسمية ونوعية واما المركبات فقد تتركب صورها من صور بسائطها كصورة التراب
فان صورته النوعية مركبة من صور بسائطه اذ يوجد خاصية منها على خواصها وكذا صور جميع المعادن
وقد تتركب من اجتماع الاجزاء كالصورة الاجتماعية لصورة البيت فانها من هيئة من اجتماع اجزاء البيت
ثم العلة الغائية وتسمى بالعلة الاخيرة لا الايجاد علة لماهيتها ومفهومها اذ تقدمها انما يكون في العقل لا في الخارج

وجودها
ما لم يتصور الغرض من الفعل لم يفعله فهي علة لعلية العلة الفاعلة وهي متأخرة بوجودها عن المعلول لكل
لا تحصل الا بعد حصول المعلول فهي علة للمعلول بماهيتها ومعلولة بوجودها ثم الغاية اما ان تكون على السبب دائما
او اكثريا او متساويا او اقليا فان كان ترتبها دائما او اكثريا يسمى غاية ذاتية كالموت على الذبح فانه
دائمي والاسهال على شرب السقمونيا فانه اكثري وان كان متساويا او اقليا يسمى غاية اتفاقية كترتب وجدان
الكنز على حفر بئر فانه انما يكون اقليا ومثال المساوي كمن سافر الى الموسم لطلب شخص فرآه فحصل
بعضها دون البعض فانما يسمى الاولى غاية ذاتية لكونها مناسبة عن ذات السبب لانه ما يكون بطريق الاتفاق
لا يكون في الحقيقة لا اكثريا وهذا الحاصل وما يكون مساويا او اقليا يكون اتفاقيا اذ لو كان لزوم السبب لكان
طرف الوجود لاحقا وانما يكون ذلك لتخلف بعض ما لا بد منه عن السبب الا ان هذا فهل يكون اقليا فان
من جملة ما لا بد منه مسامتها بحضرها لحكمه وهذا في الكثير يتخلف عن السبب وفي المساوي يتخلف مثل ما لا يتخلف
ثم الامور الاتفاقية انما يكون اتفاقية بالنسبة الى من لا يعلم اسبابها اما في نفس الامر فلا اتفاقية اذ كل امر
وقع فلا بد له من سبب تام فاذا نسب اليه لا يكون اتفاقيا ثم الفعل الاختياري ان كان مبدأه شوقا تخيليا
فقط اما الى التذاذ ما فهو العبث كاللعب باللحية او الى حكم ما فهو جزاف كالحكم بلا مرجح او التخيل مع مثل كان
مع ملكة نفسانية باعثة بلا روية فهو العادة وان كان مع روية وغرض فهو الكسب لم يكن بطريق الغلط
والا فهو فعل سهو او نسيان قال الفصل الرابع في ابطال الدور والتسلسل اقول
هذا الفصل مشتمل على ابطال الدور والتسلسل اما الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه فباطل لانه
لو توقف شيء على المتوقف عليه لتم توقفه على نفسه لان الموقوف على الموقوف موقوف مثلا اذا توقف ا على ب
وب على ا لزم توقف كل منهما على نفسه واذا توقف على نفسه لزم تقدمه على نفسه وكلاهما محال فان قلت انه يعقل الا
على ان الماهية من حيث هي جاز ان يكون على الشيء كنسبة الثلاثة للفردية والاربعة للزوجية والنار للحرارة
الواجب لوجوده ثم لم لا يجوز ان يكون ماهيتا صاحبها علة لعمق الآخر وعمق الآخر علة لعمق الأول لا يلزم
توقف الشيء على نفسه ولا تقدمه على نفسه غايته انه يلزم ان يكون احدهما علة لوجوده لكونها علة للماهية
علة لوجودها قلت لا يكون هذا الا الدور وكل دور يستلزم توقف الشيء على المتوقف عليه وهذا البحر كذلك
ويعود المحذور ايضا وهو توقف الشيء على نفسه وتقدمه عليها لان الماهية اذا كانت علة للشيء ثم لم يتحقق
لا يتحقق معلولها فيه لان المعدوم لا يوجد شيئا في الخارج فما لم يتحقق الماهية العلة لا يتحقق وجودها و
كذا حكم النار مع الحرارة والماهية من حيث هي في الخارج قبل الوجود ما عرفت انها قبل الوجود غير موجودة
فهي تتوقف بانتفاء الماهية على وجودها فيكون وجود معلولها متوقفا على وجودها فلو كان وجودها
متوقفا على وجود معلولها لزم توقف الشيء على نفسه وتقدمه عليها فان قلت انتم ذهبتم الى ان الواجب

من حيث هي مقتضية لوجودها في الخارج فلو كان الثاني متوقفا على الوجود لزم تقدم وجود الواجب على نفسه وهو محال
قلت حقيقة الواجب معروض في كونها ملكا لحقيقة في نفسها وبالنسبة الى الخارج والماهيات واجبة الاحتياج
في ذلك الى منفصل فجاز ان يكون مقتضية لوجودها وان شرطا للوجود وايضا لو كان معلول الماهية صحيحه
موجبة لوجودها لزم ان يكون الماهية علة لوجودها فيلزم ان تكون الماهية واجبة والكلام في الممكن
وان كان منفصلا اتجه بانه يكفيه بدون الوجود اذ لا يسلم ان ما هي الماهية في المنفصل انما يكون بعد الوجود
وانما النظر في المنفصل واعترض الامام على توقف الموقوف على الموقوف موقوف وبان العلة القريبة تكفي
في وجود المعلول حتى لو فرض وجودها يجب وجود المعلول وان لم توجد العلل البعيدة فالمعلول لا يحصل
لا يتوقف على العلة البعيدة فعلم ان الموقوف على الموقوف لا يجب ان يكون موقوفا وجوابه ان المعلول اذا
لم يكن موقوفا على العلل البعيدة على تقدير وجود القريبة مع عدم البعيدة ولا يلزم ان يكون الحكم كذلك
وانما يلزم ان لو كان التقدير واقعا وممكنا وهو محال فان قلت التقدير واقع وممكن اذ قد يحصل الابن
الاب مع عدم الجد قلت العلة البعيدة على قسمين ما يجب ان يكون عند وجود المعلول كطلوع الشمس عند
وجود النهار المعلول لشعاع الشمس وما لا يجب بل يجب ان يكون في الجملة كوجود الجد في الجملة لوجود
الابن لان علته بالنسبة الى الاب ايضا بهذا المعنى فعدم العلة البعيدة بهذا مع العلة القريبة انما يكون الاول
اذا عدم مع العلة القريبة دائما وهذا محال ضرورة فان قلت ههنا اشكال وهو ان يصدق المساوي
مساو له والاصل ان الحد والمعنى مع صدق قولنا مساوي المساوي مساو والثاني ان الاول موقوف على الثاني
والثاني على الاول وهذا دور فالدور واقع وكذا في سائر الاضافات قلت الجواب عن الاول ان نسبة
المساواة واحدة بالقياس الى طرفيها وكذا نسبة الثاني فقولنا المساوي له بمعناه او نقيضا وبان
كذا معنى قولنا مساو والمساوي معناه هذا فقولنا المساوي له بعينه كقولنا مساو ولا في المعنى وانما التفاوت
في اللفظ ومعلوم ان المقدمة الواحدة لا ينتج شيئا بخلاف قولنا ا موقوف على ب وب على ا فانهما متغايران
متغايران فان قلت نقول هكذا المساوي لب ب مساو لح وح مساو لا فلا يصدق ان ا مساو لا لانه تغاير
المقدمات قلت هذا هو القياس المركب ونحن قد بينا في العلوم الحقيقية ان القياس المركب انما ينتج ان
لو انتج كل من المقدمتين بنتيجة فينضم تلك النتيجة مع مقدمة اخرى منتجة وهي مع اخرى كذلك الى ان ينتهي وههنا
نتيجة المقدمتين الاوليين قولنا ا مساو لح وهي عين قولنا ح مساو لا فلا ينتج شيئا كما مر وعن الثاني ان التوقف
على قسمين توقف الباحث وهو ان يكون الموقوف عليه بحيث لم يوجد لا يوجد الموقوف كتوقف الكل على الجزء
والمعلول على العلة والمشروط على الشرط والدور في هذا التوقف محال لاستلزامه توقف الشيء على نفسه وهو ان يكون
الموقوف متوقفا على كون الموقوف عليه معه لا سابقا عليه بحيث لم يوجد لا يوجد بل بحيث لا يوجد الا معه

كون بعض المضافات وسمي هذا الدور دور المعية وهذا ما سنح في ابطال الدور واما التسلسل فهو ترتيب امور
يتوقف كل واحد منها على اخر فباطل وذكر الحكماء في ابطاله وجوها نذكر بعضها مع ما يرد عليها وما سنح لنا و
المشهور عند الحكماء ان السلسلة لو وجدت كانت ممكنة لتركبها من افراد ممكنة فلا بد لها من علة مستقلة و
المستقلة ما لا يحتاج في التاثير الى معاون وتلك العلة اما مجموع الاحاد او كل واحد منها او بعضها او الخارج
عنها والاقسام الى سوى منها اما الاول فهو ان يكون العلة مجموع الاحاد فباطل لان المجموع نفس السلسلة فلو
كان العلة هو لزم كون الشيء علة لنفسه وهو محال لان العلة متقدمة ونقدم الشيء على نفسه محال وكذا الثاني وهو
ان يكون العلة كل واحد لانه حينئذ يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وهي بطلانه وكذا الثالث
وهو ان يكون العلة بعض الاحاد لان ما يكون علة للسلسلة لا بد وان يكون علة لكل واحد من الاحاد لو كان
بعضها بغير علة لكانت العلة مع ذلك الغير علة مستقلة لا وحدها والتقدير بخلافه واذا كانت علة لكل واحد من
الاحاد لزم كونها علة لعلتها التي في السلسلة لانها من جملة احاد السلسلة ولنفسها لكونها من الاحاد
وذلك محال وكذا الرابع وهو ان يكون العلة خارجة عنها لان الخارج من كل الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا
فيلزم انتهاء السلسلة الى الواجب الوجود هذا هو المشهور وفيه نظر اذ لا نسلم ان البعض ليس بعلة فيه
لو كان كذلك يلزم كونها علة لعلتها ولنفسها اذ علة الكل لا بد وان يكون علة كل واحد اذ لو كان بعض
الاحاد بالغير لم ان لا يكون العلة مستقلة قلنا لا نسلم انه لا يكون مستقلة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك
الغير جزء العلة وجاز ان يكون خروجها عن الاستقلال لان الشيء انما يكون علة مع احتياجها يكون ما بعد المعلول
الاول الى غير النهاية علة للسلسلة ويكون كل فرد من احاد السلسلة واقعا بجزء منه فان قلت هذا
البعض محتاج الى العلة ايضا ويعود الكلام في علته كما مر ولنعم الواجب قطع علته يكون ما بعد معلوله الاول
وكذا علة كل العلة وعلى هذا الى غير النهاية ولا نسلم ان الخارج عن هذه الجملة خارج عن جملة الممكنات وانما
يكون كذلك ان لو استعملت هذه الجملة على جميع الممكنات وليس كذلك لما ان الخارج عنها واجب لكن لا نسلم انتهاؤها
اليه اذ ما النوع من ان لا يكون الواجب علة للسلسلة لانتهاء الاحاد اليه وسلك الامام بان الجملة والمجموع
انما يطلق على المتناهي قلنا لا نسلم اذ يقال جملة متناهية وجملة غير متناهية ولان الجملة عبارة عن افراد مجتمعة
سواء كانت متناهية او غير متناهية فان قلت يمكن معارضة هذه الحجة بان يقال لو كانت السلسلة موجودة
لما كانت ممكنة والا احتاجت الى العلة وذلك محال لان علتها اما نفسها او كل واحد او بعضها او الخارج
عنها والاقسام الى سوى منها كما ذكرتم قلت جوابه هذا سهل لان هذا اثبات المحال على تقدير بعض المحكي
وهو ما يفيد المستدل فيه دون ذلك وعمه بان يقال لو كانت السلسلة موجودة لكانت اما ممكنة
او واجبة ممكنة ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلما ذكرتم واما الثاني فلما ذكرنا ويمكن تقرير هذا الى الصالح

بوجهين وهو ان يقال المجموع المسمى بالسلسلة فلا بد لها من علة مستقلة وهي اما نفسها او نفسها او بعضها او خارج
او المركب من الداخل والخارج والاقسام الاربع باطلة الا الخامس باطل بعين الرابع وهو كون العلة خارجة اما الاول
فلان ما نفسها لو كانت علة لها يلزم كون السلسلة واجبة الوجود لان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده وذلك محال
لكونها مؤلفة من الآحاد الممكنة واما الثاني وهو ان يكون نفسها اي الماهية مع البعض علة لوجودها فهو محال ايضا
والا يلزم تقدم الشيء على نفسه اما الثالث وهو ان يكون البعض علة محال ايضا لان اي بعض فرض من السلسلة كان
اكثر اولى بعليتها مما فرض به اولا لان الاخر مما يبرع في السلسلة بكون اكثر من الثاني في علية لكل البعض نفع بها
اكثر اذ نفع بها لكل البعض وما نفع من ذلك البعض وذلك البعض لا نفع به الا معلولاته فعلم ان علة ذلك اكثر
اولى بعلية السلسلة وكذا ظهر الخامس وهو ان يكون علتها من الداخل والخارج لان كل داخل فرض يكون
علته اولى من ذلك كما مر بعين كون العلة خارجة وفيه نظر اذ جاز ان يكون الخارج علة مع لا مع علة قال قلت
ههنا قسمان آخران وما تم بطلانهما وهو ان يكون العلة مركبة من الماهية والخارج ومن البعض والخارج قلت
بطلانهما معلوم من بطلان القسمين المذكورين اما المركب من الماهية والخارج فلما يعلم في العلة الخارجة
واما المركب من البعض والخارج فلما بينا في القسم الثاني وهو كون العلة نفسها من لزوم تقدم الشيء على نفسه
واذا عرفت هذا فنقول اذا تعين القسم الرابع وهو ان يكون العلة خارجة فتلك العلة لا بد ان
يكون علة لبعض افراد السلسلة اذ لو لم يكن علة لشيء منها اصلا امتنع ان يكون علة للمجموع لانه ليس بمجموع
تلك الافراد وجميع السلسلة سواء وجدت الاولى او لا واذا كانت علة لفرد من الافراد يجب ان يكون طرفا
للسلسلة وينتهي الافراد بها اذ لو كانت بعدها علة اخرى لكانت هي داخلة في السلسلة لا خارجة فهذا
طرف ينتهي اليها الآحاد بها وبطلت السلسلة ويلزم ايضا كون تلك العلة واجبة اذ لو كانت ممكنة لكانت لها
علة اخرى فيلزم كونها داخلة في السلسلة والتقدير بخلافه وهذا على حكم المركبين الماهية والخارج
لان ذلك المجموع يجب ان يكون علة لفرد من افراد السلسلة كما عرف ويلزم الانتهاء بها اذ لو كانت لها
علة اخرى فيكون للعلة الخارجة علة فيلزم دخولها في السلسلة ويلزم خلاف الفرض ويلزم ايضا
كونها واجبة لما مر ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة للسلسلة
كما ذكرتم في الحجة الاولى اذ لا مرح ان يقال ان ذلك المجموع وهو ما بعد معلوله الاول اولى بالعلية لانه
مشتمل على علته وعلى غيرها من آحاد السلسلة فيكون هذا اولى من علته قال قلت الاولوية انما ثبتت
لزيادة التاثير في السلسلة لكونه اشمل ولا مدخل لهذا في العلية وعلته اكثر تاثيرا منه لتاثيرها
فيه وفيما صدر منه بخلافه فانه لا يمكن ان يؤثر في علته وفيما صدر عنها اذ هي من جملة ما صدر عنها قلت
الاشمل اكثر تاثيرا اذ المشكل غير داخل في السلسلة وما بعد المعلول الاول يشتمل على جميع المؤثرات دون علته

ومما ذكرتم مفوض بالعلل المتعاقبة وقد وضع لنا برهان احسن واخصر من الجميع وهو ان يقال لا بد للسلسلة من علة
مستقلة غير بعض منها اذ كل بعض فرض فعلته اولى بالعلية كما مر فتلك العلة لا بد وان توجد في كل واحد من آحاد السلسلة
فلكل الآحاد علة في السلسلة فيلزم توارد العلل على معلول شخصي وهو محال وقد يرد ما بعد المعلول الاول
من تقال الآخر اعم من الاول سواء كانت السلسلة من طرف العلة اي تسلسل العلل او من طرف المعلولات اي تسلسل
المعلولات او من طرف العلة والمعلول جميعا او يكون من غير العلل والمعلول يدل هذا البرهان على بطلانه
والبراهين الاولى كانت مختصة بما يكون من طرف العلة اما الاول فلان السلسلة لو فرضت من طرف المعلول
لجاز ان يكون علتها الاولى فيكون بعضها علة من غير محذور اذ ليس لها علة حتى يلزم كونها علة لعلتها و
يكون ذو انها علة لوجودها واما الثاني فلانا نجوز ان يكون علتها بعضها وهي العلة الاولى اذ ليس لها علة
حتى يكون اولى منها وكذا البرهان الثالث مبني على هذه المقدمة وتقرير هذا البرهان ان نقول لو وجد عدد
غير متناه فلا بد وان يكون مشتملا على عدة الالوف بان يؤخذ كل الف منها واحدا فعلة ما فيه العدة المائة
وعلى هذا وحينئذ من ان يكون عدة الالوف مساوية لعدة آحاده او اكثر او اقل ولا سبيل الى شيء منها
اما الاول وهو ان يكون مساوية والثاني ان يكون اكثر ظاهر بطلانه لان عدة آحاده تكون العشرة
مثل عدة الالوف وهذا ضروري فيمتنع ان يكون عدة الالوف مساوية او اكثر من عدة الآحاد وكذا
الثالث وهو ان يكون عدة الالوف اقل من عدة الآحاد لو كانت اقل لكانت آحاد السلسلة مشتملة على تلك العدة مع
زائد فعدة الآحاد ينقسم الى جملتين احدهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد وهذا ضروري
لا يستريب فيه الجملة التي بقدر عدة الالوف لا بد من ان يكون من الطرف المتناهي او من الجانب الغير
المتناهي وعلى كل تقدير يلزم تناهي السلسلة هذا خلف اما اذا كانت من الطرف المتناهي فظاهر اذ
لا بد وان يكون لها مقطع وفوق هذه الجملة التي بقدر الزائد ولا بد من وجود هذا المبدا في السلسلة و
الا لما كانت السلسلة من الجملتين وكل مقطع فرض في السلسلة يكون الآحاد بينه وبين المبدا متناهية والا يلزم
انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين اي المبدا والمقطع وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين من معنى الاستحالة
واذا انتهت عدة الجملة والسلسلة متناهية آحادها لان مجموع الآحاد مؤلف من تلك العدة من الالوف
والمؤلف من حد متناهية والالوف متناهية العدة متناه ضرورة والا يلزم ان لا يكون عدة الالوف متناهية
واذا كانت عدة الالوف من الجانب الغير المتناهي يلزم ايضا تناهي السلسلة لان الجملة التي بقدر فضل آحاد
السلسلة على عدة الالوف يقع حينئذ من طرف المبدا ولا بد ان يكون بين المبدا ومبدا عدة الالوف من
السلسلة آحاد متناهية لما مر فيكون الجملة التي هي الفضل متناهية ويلزم ان يكون عدة الالوف ايضا
متناهية لان الفضل الذي هو اضعاف عدة الالوف لانه تسعمائة وتسعة وتسعون مثل عدة الالوف لما كان متناهيا كانت عدة الالوف

اولى ما لتناهى و يلزم ايضا تناهى السلسلة بالطريق الذى ذكرنا وان كانت السلسلة من الجانبين غير متناهية فبعض
ونتمم البرهان كل من السلسلتين ما زيد بعضها شبه آ لانه ان علة الالوف اما مساوا لعلة الاحاد او اكثر
او اقل لا يجوز ان هذا من خواص الاعداد المتناهية ب انه ان كانت علة الاحاد غير متناهية كانت علة الالوف ايضا
كذلك ج لانه لا يلزم المقطع د لم لا يجوز ان يوجد علة الالوف في وسط السلسلة لا في احد جانبيه ه لانه
ان علة الالوف يوجد مجتمعة لم لا يجوز ان يكون منتشرا في احاد السلسلة في كل الف واحد فالجواب
عن آ ان من البديهى ان علة الالوف اقل من علة الاحاد لان علة الاحاد الف مثل علة الالوف وقد
انحصر وعن ب ان علة الالوف اذا كانت اقل من علة الاحاد فلا بد ان يكون الاحاد مشتملة على جملتين وهذا
مرتين طرفين منقطع العدة والا لما كانت مشتملة على جملتين وعن د ان وجودها في الوسط ايضا يستلزم
حصول المقطعين المبدا والمنتهى وعن ه انه اذا اجتمع عدة الالوف اقل من علة الاحاد لزم ان يوجد فيها
مجتمعة اذ العقل كما يوجد منتشرا يوجد ايضا مجتمعا وهذا ما ذكروا استدل العلماء على بطلان التسلسل بوجوه
ما لو وصلنا السلسلة بعدة متناهية من المبدأ او من اخرى جملة اخرى ويكون الجملة الاولى مؤلفة من الجملة الثانية و
القدر الزائد الذى حدث من المبدا ولا ح من ان نطبق احدى الجملتين على الاخرى في نفس الامر بان يقع الجزء الاول
من احديهما في مقابلة الجزء الاول من الاخرى والثانى في مقابلة الثانى والثالث في مقابلة الثالث والرابع في
مقابلة الرابع وهلم جرا والا انطبق فان انطبقت يلزم كون الجزء مثل الكل وكون الشىء مع الشىء كهو لا معه
وذلك محال وان لم ينطبق بنقص احاد الناقصة اذ لو لم ينقص لزم الانطباق وان نقصت انتهت لا جملة
الاولى الزائدة عليها بواحد ان الجملة الناقصة بعدها من جهة واحدة او بقدر اخر متناه ان الاحاد بعد مراتب
فهى ايضا متناهية اذ الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه وهذا مسمى ببرهان التطبيق وهو مقبول من
الحكماء الاقدمين واعترض طائفة عليه فقالوا لا م انه لو كان احاد الناقصة اقل لا يتحقق الا بعد تحقق الواحد
من الا غير متناهية وهذا ما يكفيهم بعض اجابتنا لهذه الحجة وللخصم ان يقول انا لا نتوجه بالمعقول في الخارج
ان المفروض قد تسلموا انه الخلف ونحو المحققين عن النزاع وقوم نقضوا هذه الحجة بالازمنة الماضية
والحركات الحالية والنفوس الناطقة فانها عند القائلين بهذه الحجة غير متناهية مع جريان تلك الحجة فيها
والقائلون بهذه الحجة تحيروا في دفع هذا النقض فتكلفوا وقالوا الشرط في جريان التطبيق مع الحجة
كون الاحاد موجودة دفعة اما مع ترتيب وضعى كالخط الغير المتناهي فان الابعاض والنقاط المفروضة
عليه موجودة دفعة مع ترتيب وضعى او مع ترتيب طبيعى كالعلل والمعلولات الغير المتناهية ليلزم من انطباق الجزء
الاول من الجملة الاولى على الجزء الاول من الثانية انطباق كل جزء من احديهما على جزء من الاخرى والجملة
على الجملة ويلزم المساواة بالانطباق والانقطاع بعدم الانطباق واما الذى لا يكون احاده موجودة

دفعة كالازمنة الماضية والحركات الحالية او يكون موجودة لكن لا يكون لها ترتيب لا وضعى ولا طبيعى كالنفوس
فلا يلزم فيها ما ذكر بالحاد كونها غير متناهية وهذا ضعيف لان المراد بالانطباق ان كان ان يكون كل فرد
من احدى الجملتين في مقابلة فرد من الاخرى فهذا لا يتوقف على كونها موجودة معا مع ترتيب وان كان المراد ان
ينطبق بالفعل كل فرد على فرد فذلك فيما ذكرتم محال لان الجملة الثانية مشغولة بمعاين الاجزاء للجملة الاولى بل
مفروضة من اجزاء الجملة الاولى ولا يمكن ان يقال يخصص هذه الحجة بالقسم الاول لان التخصيص انما يكون في
اللغو بان يحسب ارادة القائل دون العقليات فان احكامها بحسب طبائعها وذلك لا يخصص بافراد المشارك
دون الاخر ولا مدخل للارادة فيها وقال الامام في هذه الحجة ممنوع حتى لا اصل اليه مسلما وحل هذه الحجة ان
نقول ان ارادوا بالانطباق ما هو المشهور عند القوم وهو اتحاد الاطراف كما هو من قبيل محال عدم
انطباقها قولهم واستحصت الناقصة متناهية قلنا لا م لم لا يجوز ان يكون عدم انطباقها لعدم الطرف لا
لتناهى الناقصة وان ارادوا انه يتكون لكل فرد من الاولى فرد من الثانية بحال كونهما منظمين قولهم في
يلزم تساوى الجزء والكل قلنا لا م التساوى لم لا يجوز ان يكون ذلك لعدم تناهى افراد الناقصة لانه
لا يتناهى افرادها الى الحد لا يبقى لفرد من الاولى فرد منها لا لتساوى افرادها وذلك كما انهم ذهبوا الى ان
الجزء لا ينقسم بعد انقسام الجبل الى غير النهاية مع انا نعلم ضرورة ان عدة اجزاء الخردلة اقل من عدة اجزاء
الجبل لان الجبل اضعاف الخردلة وتحير قوم من المتاخرين كالشيخ اثير الدين الابهرى ونجم الدين الكاتبى القزوينى
فذكروا فيه وجوها واقربه منها انه لا م ان الناقصة ان لم ينطبق على الاولى بالتوهم انقطعت فانه يجوز
ان يكون عدم انطباقها عليها للعجز بالتوهم مقابلة احادها باحادها وضعفه ظاهر لانهم ما قالوا انا نتوهم
بل قالوا انهما منطبقان في نفس الامر بان يقع كل فرد من احديهما في مقابلة فرد من الاخرى كما انطبقتا
ولا مدخل للتوهم في هذا ومنها انه لا م استحالة كون الناقص مثل الزائد على تقدير التطبيق فان التطبيق
محال كما مر والمحال جاز ان يستلزم المحال لانا نقول انقطعت على تقدير عدم الانطباق وانقطعت في نفس
الامر وانما انقطعت لو كان التقدير في نفس الامر وضعف هذا ايضا غير خفى لان الانطباق واقع في
نفس الامر اولا وعلى كل تقدير يلزم احد الامرين وقد عرفت ايضا ما ذكروا في استحالة التطبيق الحجة الثانية
العدد الغير المتناهي محال في الخارج لان كل عدد اما زوج او فرد لانه ان انقسم بمتساويين فهو الزوج
وان لم ينقسم بمتساويين فهو الفرد وكل زوج هو اقل من فرد بعده بواحد وكل فرد هو اقل من زوج
بعده بواحد وكل عدد اقل من اخر فهو متناه او نقول لو كان بعده فرد او زوج الذى منه بواحد
لكان هو من طرفين حاصرين ابتداؤه وذلك العدد الذى بعده وكل ما هو محصور بين حاصرين فهو متناه
ضرورة وفيه نظر اذ لا م ان كل عدد اما زوج او فرد بل ذلك من خواص العدد المتناهي قوله لو لم
ينقسم بمتساويين كان فردا

قلنا لا نم لجواز ان يكون عدم التقسيم لكونه غير متناه لا لكونه فردا فان العدد الغير المتناهي لا ينقسم بمتساويين مع انه ليس بزوج ولا
لكونه فردا وانما يصح ذلك في العدد المتناهي في حقيقة بعضهم بهذه الحجة فقال كل عدد قابل للزيادة والنقصان بان
يزاد عليه شيء او ينقص عنه شيء وكل ما هو قابل للزيادة والنقصان فهو متناه لانه يكون اقل من عدد
اخر والجواب ان الزيادة والنقصان انما يلزم في العدد المتناهي او بالنسبة الى الطرف المتناهي اما بالنسبة الى
الجانب الغير المتناهي فلا والتفاوت في ذلك لانه لو زيد عليه او نقص عنه لم يلزم التناهي **الحجة الثالثة** لو تسلسلت العلل
فان كان بين هذا المعلول كالمعلول الاول مثلا وبين كل واحد من علله علل متناهية كان الكل متناهيا اذ السلسلة
تكون مركبة من حد متناهية والمركب من الاجزاء المتناهية متناه وان لم يكن بين هذا المعلول وبين علة من علله علل متناهية
بل يكون غير متناهية يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين وهو محال وهذا ما ذكره شهاب الدين السهروردي في
كتابه المسمى بالالواح **والجواب** انا لا نم انه لو كان بينه وبين كل واحد من علله علل متناهية كان الكل متناهيا وانما
يكون كذلك ان لو كانت عدة تلك العلل المتناهية متناهية اما اذا لم يكن فلا والامر كذلك لانه على تقدير تسلسل العلل
الى غير النهاية يكون بينه وبين علة علة متناهية الى غير النهاية فيكون عدة تلك العلل غير متناهية وذكر قوم من المتأخرين
في حل هذه الحجة انا لا نم انه لو كان بين هذا المعلول وبين كل واحد من علله علل فذلك ممنوع بل هو اول المسألة وضعف
هذا ظاهر لان هذا منع على المدلول دون الدليل لانه بين انه اذا كان بين هذا المعلول وبين كل واحد من علله علل
متناهية كان الكل متناهيا لانه من اعداد متناهية وهو ما منع التسلسل منه ومنع المدلول فعرفت ان الجواب
ما ذكرنا **الحجة الرابعة** لو وجدت السلسلة فاما ان يكون ممكنة او لا ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانها
تقتضي وجودها وما يقتضي وجوده لا يكون ممكنا وانما قلنا انها تقتضي وجودها لان جميع ما لا بد لها حاصل في
ذاتها فتكون ذاتها مقتضية لوجودها واما الثاني فهو انه لا يكون ممكنة [illegible] محتاجة الى اجزائها
فيمتنع ان لا يكون ممكنة **والجواب** انا لا نم ان جميع ما لا بد لها حاصل في ذاتها لان وجود الاجزاء المحتاج اليها
محتاج اليه وليس بداخل فيها لان وجود الجزء ليس بجزء **فان قلت** السلسلة عبارة عن تلك الموجودات فيكون
الوجود داخلا في ذاتها **قلنا** ان كان المراد بوجود السلسلة مجموع وجودات اجزائها
فذلك حق اذ وجود عدة الاشياء التي ليس بينها تركيب وامتزاج ليس الا مجموع وجوداتها فيمتنع ان يكون
ذات السلسلة علة لوجودها لانها محتاجة الى تلك الوجودات لكونها داخلة فيها فلو كانت علة لزم الدور
وان كان المراد وجودا قائما بالمجموع فلا نم انه يحصل اذ ليس بين احادها تركيب وامتزاج حتى يكون لها وجود
اخر غير وجودات الاجزاء والله اعلم **قال** الفصل الخامس الى اخر الفصل **اقول** قال الحكماء عدم العلة علة
لعدم المعلول واما المتكلمون فقالوا العدم لا يعلل ولا يعلل به واحتج الحكماء بان عدم المعلول لا بد له
من علة لامتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فذلك السبب اما وجودي او عدمي فان كان وجوديا فلا بد ولا

يكون موجبا لخلاف علة الوجود اذ لو لم يكن مخالفا لامتنع تحقق عدم المعلول اذ مع وجود العلة يمتنع عدم المعلول
فح ما لم يتحقق عدم العلة لم يتحقق عدم المعلول فيكون العلة عدم العلة وان كان سلب العدم عدميا كان عدم
العلة قطعا اذ لو كان عدم الغير لما كان سببا لانه لو تحقق علة الوجود تحقق وجود المعلول سواء تحقق
عدم الغير اولا ولو لم يتحقق تحقق عدم المعلول سواء تحقق ام لا هذا ما ذكروه ولا حاجة الى هذه
التطويلات اذ يكفي ان يقال الحس عند علم العلة علة لعدم المعلول لانه متى تحقق عدم العلة تحقق عدم
المعلول ومتى لم يتحقق لم يتحقق سواء وجد غيره ام لا وللخصم ان يمنع احتياج عدم المعلول الى العلة لما [illegible]
الى ان العدم لا يعلل **احتج** المتكلمون بان العلية والمعلولية اما ان يكونا ثبوتيين او عدميين فان كان
الاول يمتنع قيامهما بالعدم لاستحالة قيام الموجود بالنفي فيمتنع كون العدم علة ومعلولا وان كانا
عدميين فكذا يمتنع كون العدم علة ومعلولا لان نفي النفي اخر يستدعي حصول الاثنين وهذا يستدعي
اصل الحصول للموصوف والعدم نفي محض فيمتنع عنه الثاني فكون العدم [illegible] والعلية والمعلولية
انما يمتنع قيامهما بالعدم اذا كانتا وجوديتين حقيقيتين اما اذا كانتا اعتباريتين [illegible] فيما يجري انهما
اعتباريتان ثم العدم ليس نفيا للوجود ونفي الوجود [illegible] الامور الواقعة [illegible]
وجود شيء وسببه ثم لا حاجة الى هذا [illegible] بل يكفي ان يقال الثاني يستدعي حصول الاثنين وذلك يستدعي
اصل الحصول والعدم ليس كذلك والجواب ان عدم العلة علة عدم المعلول لان العلية موقوف عليها والموقوف
يرتفع بارتفاع الموقوف عليه ضرورة فيكون عدم العلة سببا لعدم المعلول [illegible]
ان العدم ليس له علة من ذلك ليلزم الترجيح بلا مرجح وذلك غير جائز بالاتفاق وكون العدم من ذات الممكن الا
تحقق العدم ان كان لزوال الممكن فتحقق الامر الثاني وان لم يكن فيلزم الاول وان اراد انه لا يطلق عليه اسم
المعلولية وان كان كذلك فذلك نزاع لفظي لا يليق باهل العقل وايضا انهم صرحوا بان العدم [illegible]
لعدم الاشياء وهو القول بمعلولية العدم وايضا علل العقلاء الضرب والتعزير بعدم الفعل لانهم قالوا انما
ضربته لانه ما فعل ما امرته وما انكره عليه العقل ولا احد من العقلاء **فان قلت** فليس [illegible] العلة هنا المعلول
فكيف يكون عدم العلة علة عدم المعلول كارتفاع البناء بقاء البناء **قلت** البناء وافعاله علة الحدوث البناء و
الحادث فيلزم من ارتفاعه ارتفاع الحدوث والحادث [illegible] علة بقائه حتى يلزم من ارتفاعه ارتفاع البقاء وقد
بينا تحقيق ذلك في فصل العلل الفاعلية **خاتمة** المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة اذ لو لم يجب
فاما ان يبقى ممكنا او صار ممتنعا ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانه لو بقي ممكنا فلو فرضنا تحققه على [illegible]
مع علته التامة يلزم ان لا يكون العلة التامة تامة هذا خلف وان لم يتوقف على زائد لزم الترجيح بلا مرجح
لان التقدير انه ممكن مع تحقق علته التامة فعلى تقدير تحقق [illegible] لزم احد الامرين المستحيلين وهذا محال فعلم

انه ليس بممكن واما الامتناع فمحال لانه لا يجوز ان يكون لذاته لان الكلام في الممكن والممكن لا يستلزم ممتنعا ولا بالغير لان
الامتناع بالغير انما يكون بوجود المانع وجود ما كان المانع او عدم سبب والتقدير انتفاء المانع لان الكلام على تقدير تحقق
العلة التامة وهي مجموعه لانتفاء المانع وهذا التقرير بديع وان شهد في كتب الحكماء انه لو امكن مع علته التامة
ما ان احتاج الى ان يدل لم تكن العلة التامة تامة والا يلزم الترجيح بلا مرجح ولقائل ان يقول انما يلزم الترجيح لو
لو كان واقعا ولعلهم انما تركوا فرض تحقق بناء على تسليم كونه واقعا عند تحقق علته التامة ويمكننا ان يبين هذا
المطلوب بوجه حسن وهو ان يقول انه يحقق العلة التامة وهي جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول لزم ان يكون
الناس التام من الموثر والقبول التام من المنافي حاصلا لكونهما من جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول وعند
تحققهما يجب وجود المعلول اذ لو جاز تخلفه لا بوصف تحققهما وذلك محال ضرورة **قال** القسم الثاني في
الاخر الفصل الاول **اقول** قد مر ان الصحف السابع انقسم قسمين الاول في العلة والثاني في المعلول فاذا
فرغ عن احكام العلة شرع في احكام المعلول فقال اتفقوا على امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح
الا الناس من الطبيعيين مثل ذيمقراطيس واصحابه فانهم زعموا ان وقوع السموات اتفاقي لانهم ذهبوا الى ان
اصل العالم العلوي اجزاء صغار كرية متحركة على الدوام لعدم اولوية حصولها في حيز معين لتشابه اجزاء
الخلا واتفق لها تصادم مخصوص فتنا وعت بسبب حركاتها المتفاوتة فتكونت السموات وعلى تقرير قولهم يحدث
العالم وهذا الخلاف في ترجح الوجود بلا مرجح واما في طرفي العدم فقد ذهب اليه المتكلمون لانهم
ذهبوا الى ان العدم غير معلل وقد عرفت ذلك احتج العلماء على بطلانه بوجوه **ا** ما ذكره الشيخ ابو علي
بن سينا انه لو وقع احد طرفي الممكن بلا مرجح فتخصيص الممكن بذلك الطرف دون الاخر ان كان فيه ما يقتضي الممكن لذلك
الطرف واجب للممكن فيصير الممكن اما واجب الوجود او ممتنع الوجود فيخرج عن حيز الامكان وان لم يكف بل لا بد
من ان يضاف اليه امر اخر فاحتاج الى منفصل وهو المطلوب وفيه نظر لان قوله ان لم يكف ماهيته في تخصيصه
الطرفين انه هل يحتاج الى مرجح يخصصه ام لا فلعل السؤال لان احدهما لو لم يكن كافيا لزم الاحتياج الى شي اخر
ب ما ذكره الامام وهو ان الممكن ما لم يحتمل لم يوصف وذلك الوجود لما حصل بعد ان لم يكن كان وصفا وجوديا
مستدعيا موصوفا موجودا وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من شي اخر يعرض له ذلك الوجود
بالنسبة الى هذا الممكن وذلك هو الموثر وفيه نظر لان الوجود اعتباري كما مر ولو اتفق الماهية فلا يحتاج الى محل
موجود ولا ان ما لم يكن ثم وجد يكون وجوديا فان العمى قد يتحقق بعد ما لم يكن مع انه عدمي ولذا كل عدم حادث
ولئن سلمنا انه وجودي صفة لكن يمتنع قيامه بالموثر لانه صفة الممكن او صفة طرفه فلا يمكن ان يقوم بغيره
العالم بالموثر انما هو الايجاب لا الوجود وقوله ولا بد من شي اخر يعرض له هذا الوجود بالنسبة الى هذا
الممكن كلام لا حاصل له وايضا الاسم هذا في طرف العدم لان وجوبه جاز ان يقوم بالممكن لان الممكن قبل

عدمه موجود فجاز قيام الوجودي به وهذه الحجة سامية من بعض المتكلمين ان الوجود يحتاج الى مرجح دون العدم
ج لو ترجح احد طرفي الممكن لا لمرجح كان ذلك الطرف اولى بالممكن لذاته اذ لا بد وان يكون الراجح اولى وهذا محال
لان الممكن نسبة كل طرفيه اليه سواء والجواب سلام انه لو ترجح لا لمرجح كان ذلك الطرف اولى بالممكن لذاته **قوله** لا بد
وان يكون الراجح اولى **قلنا** مسلما لكن لا نسلم انه يكون اولى لذات الممكن واكثر العقلاء على ان قولنا احد طرفي الممكن
لا يترجح بلا مرجح قضية بديهية اذ يجزم به كل احد حتى الصبيان والمجانين بل ربما يكون في نوع اخر فان الحمار
اذا احس بصوت الخشبة فزع لما تقرر في طبعه وخياله ان صوت الخشبة لا يكون بدون الخشبة وهذا آية
كون القضية بديهية اذ ليس البديهي سوى ان يجزم به كل احد واعترض على هذا بان قولنا الواحد نصف الاثنين
اظهر واجلى من قولكم احد طرفي الممكن لا يترجح من غير مرجح والتفاوت يدل على تطرق احتمال النقيض بوجه ما
يرفع التعين التام فينتفي البداهة والجواب ان الكلام ان التفاوت لا يقتضي تطرق الاحتمال فان البديهي ما يجزم به كل
احد لظهوره فلو كان ذلك الظهور في بعض الصور اشد لما كان ينقص ذلك الظهور الذي بلغ الجزم فجاز
ان يكون بعض الاوليات اجلى من البعض والعقلاء اتفقوا على ان قولنا الشي اما ان يكون او لا ما الاولية
اجلى البديهيات وجاز ان يكون ظهور الحكم في الكل واحدا والتفاوت بين يكون ان احدا النصور المحكوم عليه
والمحكوم به دون الحكم فهذا تقرير اقوال العقلاء مع ما ورد عليه ويمكننا ان نستدل على هذا المطلوب
بوجه حسن وهو ان يقول احد طرفي الممكن لا يمكن ان يقع بدون مرجح اذ لو وقع فاما ان يترجح ذلك الطرف على
الطرف الاخر ولا يترجح ولا سبيل الى شي منهما اما الثاني وهو ان لا يترجح وظ لانه ما لم يترجح لم يقع اذ وقوع
احد الطرفين دون الاخر ايه رجحانه اذ ليس المراد بالرجحان سوى ان يكون ذلك الطرف احرى بالوقوع
ولا تفاقهم على ان الممكن ما لم يجب لم يقع وكذا الاول لا سبيل اليه لانه لو ترجح ذلك الطرف فاما ان زاد على
ذلك الطرف شي لم يكن قبل ذلك او لم يزد اصلا فان لم يزد شي اصلا لا يتحقق الرجحان ايضا لانه لا بد وان زاد
سوى ذلك الزائد اما ان يترجح على لا ثبوته او لا يترجح فان لم يترجح لم يقع كما مر وان ترجح فاما ان زاد عليه
شي اولا وعاد الكلام ويتسلسل **فان قيل** هذه الحجة كما دلت على امتناع وقوع احد طرفي الممكن بلا مرجح
تدل ايضا على امتناع وقوعه بالمرجح وذلك لانه لو وقع بالمرجح فاما ان يترجح ذلك الطرف على الطرف الاخر
او لا يترجح ولا سبيل الى شي منهما كما ذكرتم **قلنا** لم لا يجوز ان يكون الزائد على الطرف المرجح ويكون المرجح
واجبا او منتهيا الى الواجب فلا يتسلسل **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون الزائد هو الرجحان فقط فلو بينتم
فيه التسلسل من ذلك دار ايضا فيما يكون الرجحان بالمرجح **قلنا** الرجحان والاولوية والوجوب وما يجري مجراها
امور اعتبارية لكونها نسبة او كيفية نسبة وستعلم انها اعتبارية ولانها متقدمة على الطرف
ضرورة والصفة الحقيقية للشي لا تتقدم عليه بوجه من الوجوه لكنها لبست بمحض الاعتبار ومعناها كون الطرف

زائدا على الطرف الآخر والزيادة لا يجوز أن يكون باتصافه بصفة حقيقية لما عرفت من سبقها بل بأن يوجد شيء بعض
الطرف ويعسر التعقل منه ومن اعتبار ذلك الطرف بتلك الصفات ومن ههنا لا يخفى عليك أنه لا برهان قاطع على هذا
المطلوب وهو أن يقول رجحان الطرف ليس إلا لكونه زائدا على الطرف الآخر فلا يجوز أن يكون بتلك الزيادة بالاتصاف
بصفة حقيقية لاستحالته ويحقق هذا المعنى فهو إذن صفة اعتبارية وليس بمحض الاعتبار كاعتبار الجمع
روحا فلا بد من تحقق شيء عند ذلك الطرف يوجب ثبوته ويعسر التعقل منه ومن اعتبار ذلك الطرف بالقياس إلى
الطرف الآخر بمعنى الرجحان فذلك الشيء هو المرجح فهذه الأبحاث في الترجيح بلا مرجح وأما الترجيح بلا مرجح
فيمتنع في الفاعل الموجب دون المختار لأن نسبة الموجب إلى الأشياء المتساوية واحدة لعموم فيضه وعموم قبولها
على سبيل المساواة فلم يكن وقوع شيء منها أولى من وقوع الآخر وإلا لزم الترجيح بلا مرجح لتساوي فيضه بالنسبة
إلى الجميع وتساوي القابلية فلا بد من مرجح مختص بذلك الطرف يخصصه لو اسقط ما في الموجب به دون غيره
كالنار إذا أحاطت بالأجسام فإنها تؤثر في اليابس دون الرطب والشمس إذا أشرقت على الأجسام
فإنها تبيض بعضها وتسود بعضها وأما المختار فيجوز أن يرجح أحد الطرفين من غير مرجح يخصه به كالهارب
إذا وصل إلى طريقين متساويين في اعتقاده والجائع إذا وجد رغيفين متساويين في غلبه فإنه يختار
أحدهما ضرورة بل يجوز أن يرجح المرجوح لأن الإرادة صفة من شأنها أن ترجح أي شيء تعلقت به أحدا
كان أو متساويا أو مرجوحا وهذا التفصيل ليس في كتب القوم وما في فوائد الترجيح والترجيح وال
الفصل الثاني الخ أقول اختلفوا في أن طرفي الممكن هل يكون أحدهما أولى به أما لذات الممكن أو لشيء في ذلك الطرف
بأن يكون أسهل وقوعا أو أكثر أو أقل شرطا أم لا فقال الأكثرون من الأول ولعل الأخرى لا وقال البعض
نعم ومنهم من قال إن العدم أولى لذات الممكن ومنهم من ذهب إلى أن العدم أولى بالموجودات السيالة
لذاتها وهي الزمان والحركة والصوت وعوارضها من الاستداد والسرعة والبطء والشدة والضعف
والخفة والثقل والملائمة وعدم الملائمة ومنهم من قال ومنهم المتكلمون أن الواقع من الطرفين
أولى ومنهم من زعم أن الوجود أولى عند وجود العلة دون الشرط احتج الأولون وهم الذين
ذهبوا إلى أن أحد الطرفين ليس أولى بالممكن لذاته بأنه لو كان أحد الطرفين أولى به فإذا تحقق
سبب الطرف الآخر فلم يبق تلك الأولوية لا يكون تلك الأولوية من ذاته وإن بقيت الأولوية فإن لم
يصر الطرف الآخر أولى لم يكن السبب سببا لأن السبب يفيد الأولوية قطعا وإن صار ذلك الطرف أولى
فيكون كلا الطرفين أولى لكن الأولوية الأولى بالذات والثانية بالسبب فما بالذات أقوى فلو تحقق الطرف
الآخر عند سببه كان رجحانا بالغير أقوى وإذا لم يتحقق الطرف الآخر مع تحقق سببه لا يكون السبب سببا
هذا خلف وفيه نظر لأن أولوية الطرف الآخر وإن كانت بالغير لكن يبلغ إلى حد الوجوب لكونه مع السبب

دون أولوية الطرف الأول لأنها وإن كانت بالذات لكن لا تنتهي إلى حد الوجوب وإلا لما كان الممكن ممكنا وما بالغير
يترجح على ما بالذات كالحجر المرمي إلى فوق فإن ميله القسري يترجح على ميله الطبيعي احتج الثاني منهم وهم الذين
زعموا أن العدم أولى بالممكن لذاته بأنه لو لم يوجد شيء أصلا ولا يتحقق بأن يسبب في عدم الممكن كان عدمه متحققا
ضرورة دون الوجود فإنه ما لم يتحقق علته التامة امتنع تحققه فلو لم يكن العدم أولى لما كان كذلك ولأن العدم
أسهل وقوعا من الوجود لأنه قد يتحقق بانتفاء جزء من أجزاء علته التامة دون الوجود فإنه ما لم يتحقق
جميع أجزاء العلة التامة لم يتحقق قال قلت لا نم أنه لو لم يوجد شيء أصلا ولا يتحقق بأن يسبب في عدم الممكن
كان عدمه متحققا قلت حينئذ يلزم الوجود قال قلت لا نم لأن هذا التقدير محال والمحال جاز أن يستلزم المحال وهو
ارتفاع النقيضين قلت هذا التقدير الشيء على أنه مفروض لا على أنه متحقق فإنا نقول لو فرضنا وتصورنا ذلك لحكمنا
بتحقق العدم لأنه يتحقق هذا في الواقع وهذا أصل معتبر في معرفة الحقائق يستند في كثير من المواضع فافهم
والجواب عن الأول أن العدم على ما ذكرتم من التقدير إن وقع لذاته أي لذات العدم لزم الترجيح بلا مرجح
وأيضا لا يكون الأولوية لذات الممكن لأن العدم حينئذ وقع لذاته لا لذات الممكن وإن وقع لذات الممكن يكون الممكن
مستقلا باستقلال الحاجة بالإمكان لأن التقدير انتفاء بأن شيء أصلا وأيضا يلزم من هذا الدليل كون العدم عند عدم
المرجح والمستدل يسلم امتناع هذا وكلامه في الأولوية لا في الترجيح بلا مرجح قال قلت التقدير عدم بأن يسبب
أصلا فعلى هذا التقدير كيف يقع العدم لذاته أو لذات الممكن قلنا لم لا يكون يصح أن يقال يلزم الترجيح بلا مرجح
على تقدير أن يقع لذاته لأن ذاته حينئذ يكون مرجحا قلت كلامه دال على نفي بأن يسبب خارجي فلو كان المراد هذا
مع ما ذكرنا وإن أراد نفي الثاني مطلقا سواء كان نفس العدم أو ذات الممكن أو غير ذلك يلزم
ترجيح الممكن لا المرجح والجواب عن الثاني أن سهولة الوقوع لا توجب كونه أولى به لذاته والنهم في مثل ذلك
أن المراد بكونه أولى بذات الممكن أن يكون الذات مقتضية له في الجملة ومن كون العدم سهل الوقوع
لا يلزم هذا احتج الثالث وهو من قال إن العدم أولى بالموجودات السيالة أن العدم لو لم يكن أولى
بالموجودات السيالة لجاز البقاء عليها وليس كذلك إلا أنا لو نظرنا إلى ذات الزمان والحركة والصوت
ونحوها من حيث هي يمتنع البقاء بل يتعقبها الفناء فعلم أن العدم أولى بها لذاتها وهذا أحق احتج الرابع
وهو من ذهب إلى أن الواقع من الطرفين أولى أن الواقع أرجح فيكون أولى وهذا أيضا فيه أن أراد
أنه أولى مطلقا أما إن أراد أنه أولى لذات الممكن فلا نسلم غير أنهما ذكرا احتج الخامس وهو من قال
إن الوجود أولى عند وجود العلة دون الشرط بأن الحاجة حينئذ يكون أقل لاحتياجه إلى الشرط فقط
والجواب أنه حينئذ يلزم أن يكون العدم أولى لو وقوع جميع ما يحتاج إليه لكونه واقعا بانتفاء الشرط
إلا أن قالوا إن المراد أولوية الوجود بالنسبة إلى وقت انتفاء العلة والشرط معا أو انتفاء العلة دون

الشرط وذلك ايضا غير لازم لانه لو استغنى واحد بما يحتاج اليه الوجود سواء كان المسمى العلة او الشرط او كليهما
يمتنع الوجود ولابعا وقت الامتناع فلا يكون في حال استمهال دون حال بهذا ما وجد في كلام المحاكم ساود على علمه
والحق ان احد طرفي الممكن جاز ان يكون اولى به اما للذات الممكن كما في السيالات او لكون ذلك الطرف اقل شرطا
اذا السرو وقوعا او اسهل كما في العدم لكن تلك الاولوية لا تنتهي الى حد يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو انتهى الى
ذلك الحد فلا بد من ان يمتنع بسببه هذه الاولوية وقوع الطرف الاخر امتناعا ذاتيا او لا يمتنع فان امتنع يلزم
انقلاب الممكن ممتنعا او واجبا وذلك محال وان امكن يعود وقوع الطرف الاولى على عدم سببه لكن الطرف اد
مع تحقق سببه يمتنع وقوع الطرف الاولى على عدم سببه لا يكون تلك الاولوية كافية في وقوعه والتقدير بخلافه **قال**
الفصل الثالث في **اقول** لما بين ان الممكن محتاج الى المؤثر اختلف العقلاء في ان علة حاجته اي شيء فقال كثير
من المتكلمين انها الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود ومنهم من زعم ان الحدوث مع الامكان علة ومنهم من
ذهب الى ان العلة هي الامكان والحدوث هو الشرط وقالت الفلاسفة وجمهور المحققين ان العلة هي الامكان والامتناع
للحدوث لا بالشرطية ولا بالشطرية احتج الاول بان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود
اذ لا يتبقى ما يقتضيه بذلك فاذا خرج فقد استغنى عن السبب لكون وجوده اولى لكونه واقعا في الثاني بانه اذا
حدث بما في البقاء فلو لم يكن الباقي بعد ذلك الحاصل فالمحوج هو الحدوث احتج من قال ان الحدوث شرط
ومن قال انه شرط بان الامكان وهو كون الشيء غير مقتض لشيء من الطرفين محوج في ترجيح احد الطرفين الى مرجح
لكن مع انضمام الحدوث لان الحاجة لاجل الحدوث كما في المذهب الاول ثم بين ما قال الثالث ان العلة لا يتم
بدون الحدوث فهو شطر وقال الثالث المقتضي بذاته الامكان كما ذكرنا فالحدوث شرط هذا ما ذكروه **سبب**
لانهم ان ارادوا بالعلة او شطرها او شرطها العلة الغائية فليس الكلام فيها بل فيما يكون الحاجة لاجله ان
يكون لاجله فلا يقع النزاع وهم في معارضة من قال ان العلة هي الامكان وان ارادوا بها الفاعلية او
او شطرها او شرطها فباطل من وجهين **قا** انه متناقض لان الحدوث لو كان علة لما كان الحاجة بعد الحدوث
لكنهم قالوا ان الحادث بعد الحدوث لا يحتاج الى الغير فهذا الناقض **طت** لو كان الحدوث اصلا لما كان
الحاجة صادرة عن الحدوث فيكون الحاجة قبل الحدوث وحالة الحدوث مستغنيا عن الغير فيكون حدوثه لا
بالغير فيكون بلا علة **مارطب** ولهم حالة الحدوث ممكن مستغنيا لا نسلم انه لو كان ان الحدوث عين ان الحاجة
ويكون التقدم زمانيا وليس كذلك بل بعينها التقدم طبعي او ذاتي وهما في ان واحد فلم قلتم انه حالة الحدوث
لا يكون محتاجا **قلت** لو كان متقدما بالطبع لما كان مع الحاجة بالطبع فيكون مع الاستغنا بالطبع والمراد
بكونه مستغنيا حالة الحدوث هو هذا او نقول لو كان الحدوث متقدما على الحاجة بالطبع لما وقع بالغير اذ
لو وقع بالغير لكان بانيا في ذلك الغير سابقا على الحدوث والحاجة سابقة على التام فيلزم ان يكون الحاجة مثل الحدوث

فلا يكون اثر له ويلزم ايضا تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال واستدل الامام على بطلان هذه المذاهب الثلاثة بان
مسبوقية الوجود بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم كيفية الوجود فيكون متأخرا عن الوجود والوجود متأخر
عن تأثير الفاعل في الوجود وتأثير الفاعل في الوجود متأخر عن حاجة الوجود الى الفاعل وهذه الحاجة متأخرة
عن علة الحاجة وحتى علتها وشرط علتها فلو كان الحدوث علة الحاجة او جزءها او شرطها لزم تأخر الشيء واحد
الحدوث عن نفسه بمراتب وذلك محال **قال قلت** لا ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم بل هو الخروج من العدم
الى الوجود فيصح وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم **قلت** يلزم ايضا لان الخروج متأخر من العدم الى الوجود متأخر عن تأثير
الفاعل ضرورة وتأثير الفاعل عن الحاجة والحاجة عن علتها وجزءها وشرطها كما مر فيلزم ايضا تأخر الشيء عن نفسه
بمراتب وان انتقص مرتبة واحدة وذلك ايضا واعلم ان كلام الامام انما يتم ان لو ارادوا بهذه الثلاثة العلة
الفاعلية او شطرها او شرطها اما اذا ارادوا ... بالغائية فلا وانما هذا الوضع ان العلة الفاعلية
الامكان الغائية ... احد الطرفين ولعل المتكلمين ارادوا بالعلة ههنا العلة الغائية لانهم في الاكثر يطلقون
العلة على الغائية فانهم قد فسروا العلة بما يثبت الشيء به او لاجله وذلك في العبارات الفقهية شائع ذائع و
كذا يجيء العلة واحتج الفلاسفة بان علام امتضا الماهية للطرفين محوج ضرورة الى ما يرجح احدهما و
ذلك هو الامكان فالعلة هي الامكان واعترض بعض المتكلمين بان الامكان لو كان علة الحاجة لزم احتياج
عدم الممكن الى المؤثر لكونه ممكنا وهو محال لان التأثير يستدعي حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون اثرا
اجيب بان العدم ... الوجود وهو نفي الوجود وان ... فاحتاج ... والعدم ولئن
كان نفيا لكنه ليس نفيا محضا وما لم يتميز لا يكون له تحقق فجاز ان يكون اثر الشيء **قال** الفصل الرابع في **اقول**
اختلفوا في ان الاثر حالة البقاء هل يستغني عن السبب ام لا فقال من زعم ان علة الحاجة هي الحدوث انه يستغني
وقال القائلون بانه لا يستغني احتج الاولون بان المؤثر حالة بقاء الاثر اما ان يكون له به تأثير ام لا فان لم يكن وجب ان
كان فاثره اما ان يكون امرا حاصلا من الوجود او غيره او امرا حادثا فان كان الاول يلزم تحصيل الحاصل
وان كان الثاني كان المؤثر مؤثرا في الامر الجديد لا في الباقي والكلام فيه والجواب انه يؤثر في البقاء ان
بقيته في الحالة الثانية وتوجيهه انا ... انه يؤثر في امر جديد وهو حصول الاثر في الحالة الثانية
لان حصوله في الحالة الثانية لم يكن حاصلا في الحالة الاولى فيكون امرا جديدا والمؤثر يؤثر فيه حتى لو لم يكن
المؤثر لم يكن هذا الحصول اصح من قال ان الممكن حالة البقاء لا يستغني عن المؤثر بما بينا ان علة الحاجة انما
هي الامكان والامكان لازم للماهية امتناع الانقلاب حال الماهية محتاجة ابدا اذ العلة متى كانت دائمة كان المعلول دائما
الضا كذلك **قال قلت** تام ان الامكان علة الحاجة ولئن سلم لكنه انما يكون علة بشرط الا يكون الطرف
الاولى اذ لو كان اولى لم يلزم الحاجة فجاز ان يصير الواحد حالة البقاء اولى فيستغني عن المؤثر واجاب

هذا المنع بان هذه الاولوية الغيبية ان كانت حاصلة عند الحدوث نعم استغنا الممكن حالة الحدوث وان لم
تكن امرا حادثا عند البقا وكل حادث فله يحدث فيكون هذه الاولوية مستندة الى موثر والبقا مستند اليها
فيكون البقا مستندا الى ذلك الموثر وهو المطلوب وللخصم ان يقول نحن ندعي ان الحادث لا يحتاج في بقائه الى
امر منفصل يوثر فيه حالة البقا ولا يلزم من استناد حدوث الاولوية الى المحدث حوز ذلك المحدث موثرا في البقا
وانما يلزم ذلك ان لو كان يوثر في دوام الاولوية الموثرة في البقا اذ الموثر انما يكون دوام الاولوية لا اصلها
فان قلت دوام الاولوية لا بد وان يكون حادثا فلا بد له من علة فعلته علة البقا وهذا يكفي الاستدلال
على علة البقا بان نقول بقا الحادث حادث فلا بد له من علة **قلت** البقا زماني واجتماع الزماني كالحركة مثلا
حدوثها حدوث ادانها انما يحدث اذ ثبت باخرها يحدث البقا بحدوث الطرف ويسمى باولوية الطرف هذا ما
وصل من كلامهم مع ما ورد عليه ويمكننا ان نستدل على هذا المطلوب بوجه **قال** الطرف الباقي في حالة البقا محتاج
الى موثر لان الطرف الباقي في حالة البقا اما ان يكون اولى من الطرف الاخر او لا فان لم يكن اولى فلا بد له من موثر
يحفظه ويديمه والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان اولى فحصول اولويته اما ان يكون اولى من لا حصولها او لا
فان لم يكن يحتاج تحقق الاولوية حالة بقا الطرف الى موثر مديم كما ينقاد البقا يحتاج الى محصلها فلزم
احتياج البقا الى موثر وان كان اولى فيعود الكلام في تلك الاولوية ويلزم اما التسلسل او الانتها الى
الاحتياج **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون الموثر في تحقق الاولوية حالة البقا على تقدير عدم اولوية الطرف
الباقي هو الا يلزم ان يكون للبقا علة زائدة على الطرف **قلت** لو كان الطرف علة للاولوية حالة البقا لا يكون
بقا الطرف هو يوثر فيها حالة البقا فالاولوية احتاجت الى بقا الطرف والتقدير ان بقا الطرف يحتاج اليها فيلزم
الدور **ان** بقا كل طرف مفتقر الى انتفا الطرف الاخر وانتفا الطرف الاخر مفتقر الى انتفا علته وقد بينا الكلام
طرو علة نفيا كل طرف مفتقر الى انتفا علة الطرف الاخر فلا بد في البقا من امر منفصل **وان قلت** انتفا الطرف
الاخر لا اخر عن هذا الطرف وكان قبل بقا الطرف يحتاج الى خلاف الطرف **قلت** ولئن كان كذلك لا يقدح في
غرضنا اذ البقا يحتاج الى ذلك الطرف وخلاف الطرف حالة البقا يحتاج الى انتفا علة الطرف الاخر فيكون
البقا مفتقرا الى انتفا علة الطرف الاخر وبعد انتفا كل طرف وان كان صادقا على الطرف لكنه مغاير له من حيث
المفهوم وبهذا التقدير يكفينا ان نقول بقا هذا الطرف مفتقر الى انتفا علة الطرف وبذلك تم التتمة وتم الكلام
قال الفصل الخامس في **اقول** المعلول المعين كزيد ويكون مثلا لا يجتمع عليه علتان مستقلتان في الوجود
فيه معا والمراد بالعلة المستقلة ان لا يحتاج الى شي غيرها وذلك لانها لو اثرتا فيه معا لكان المعلول مع كل
واحدة منهما واجب الوجود لوجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة ويجب ان يكون غنيا عن الاخرى فيه
والا يلزم تحصيل الحاصل فيلزم كونهما غير موثرتين حالة كونهما موثرتين **فان قلت** العلة المستقلة على





قال نفسي كم اعم من ان يكون تامة او غير تامة وكيف يصح قولكم لوجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة
المراد وجود العلة المستقلة مع تحقق جميع الشرائط فعلم انه يمتنع بان يجتمع علتان مستقلتان في معلول معين معا لكن يجوز
ان يكون له علتان مستقلتان يكون حصول لكل منهما على سبيل البدل كما سوا حدوث بعض العلما ولكن يحصل
المعلول كالمحل الخارج والتدوير لحركة الشمس وتقرير هذا انه ذكر في المجسطي ان حركة الشمس وجدت في نصف من
فلك البروج بعينه وهو النصف الشمالي وهو من الحمل الى الميزان بطيئة وفي النصف الاخر سريعة ووجد الشمس في النصف
الاول بعيدة عن الارض وفي النصف الثاني قريبة ووجد غاية البطو والبعد والسرعة والقرب في موضع التنصيف
كانها تتحرك على دائرة مركزها خارج عن مركز العالم فيكون في المجسطي ان هذه الحركة يحصل من اصلين الاصل الاول
فلك مركزه خارج عن مركز العالم والشمس في ثخنه ويكون جانب من هذا الفلك اقرب من الارض من جانب
اخر وهذا الفلك يتحرك حول مركزه حركات متساوية في ازمنة متساوية ويحرك الشمس بتلك الحركة فيكون
حركتها في القسم الابعد من الارض بطيئة ويكون الشمس ابعد من الارض وفي النصف الاخر سريعة ويكون اقرب
من الارض لان الاشيا المتساوية يرى من البعيد اصغر مما يرى من القريب وهذا الفلك يسمى بالخارج المركز
وصورته هكذا والاصل الثاني فلك مركزه مركز العالم ويكون في ثخنه فلك اخر صغير يسمى بالتدوير و
الشمس في ثخن التدوير ويسمى الحامل والتدوير يتمان الدورة في زمان واحد ويكون حركتها على توالي
البروج وحركة التدوير على وجه يكون النصف الاعلى يتحرك الى خلاف التوالي والنصف الاسفل الى التوالي وصورته هكذا
فمتى كانت الشمس على النصف الاعلى يكون حركتها ابطا اذ يكون حركتها نقصان فضل حركة الحامل على حركة التدوير و
يكون ابعد من الارض ومتى كانت في النصف الاسفل يكون اسرع اذ يكون حركتها بقدر مجموع الحركتين وارتسم
مثل دائرة منطقة الفلك الخارج المركز وبرهن بطلميوس في المجسطي ان الحركة التي يحصل من الاصل الخارج
بعينها يكون كالحركة التي يحصل من هذا الاصل وكذا انه يحصل من تعلق مجملهم على سبيل البدل وامثال ذلك
كثيرة وهذا في المعلول الشخصي واما المعلول النوعي وهو ان يكون تحت حصته افراد به كالحرارة والكيفية
والاعلام والموازنة وامثال ذلك فيجوز ان يجتمع عليه علتان مستقلتان على معنى ان بعض حصصه يقع بعلة
وبعضها باخرى كوقوع بعض افراد السخونة بالنار وبعضها بشعاع الشمس وبعضها بالحركة وشككوا
على هذا بان الطبيعة النوعية يحتاج الى علة معينة من تلك العلل لانها لو كانت لذاتها
محتاجة الى علة معينة لما كان كذلك لافتقرت الى العلتين معا ولما كان لها الا علة واحدة وانما قلنا انها يحتاج الى علة معينة منها لذاتها لانها
لو لم يكن كذلك لكانت غنية عنها لذاتها ولما يعرض لها الحاجة اليها فيلزم ان لا يكون علة لها والتقدير
بخلافه واجاب عنه قوم من المتاخرين بانه لا يلزم من عدم احتياجها اليها لذاتها غناها عنها لذاتها
لجواز ان لا يكون يحتاج اليها لذاتها ولا مستغنية ايضا لذاتها وفيه نظر لان كل مفهوم فرض فهو بالنظر

النفس اما ان يكون بحيث يمكن ان يوصل بدون هذا ولا يمكن فان امكن فهو غني عنه لذاته اذ لا معنى للغنى الذاتي والاحتياج
الذاتية الا هذا الجواب ان يقال لا نم ان الطبيعة النوعية تحتاج الى علة معينة ومعلوله لفاعل الاحتياج والمعلو
انما هو فرد من افراد هذا الطبيعة من حيث انه غني عن كل واحد من العلل المعينة لجواز تحققها بدون كل واحد منها
وانما يحتاج الى واحدة من العلل لا بعينها لما اقتضت وجود فرد منها لزمته الطبيعة لاستحالة ذلك الفرد
عليها لا انها تحتاج اليها قال القسم الثاني في الاعراض وفيه اربع صحائف اقول لما فرغ من ابحاث الاعم
اتى ما يشرع في ابحاث الاعراض وهي القسم الثاني وفيه اربع صحائف لان البحث اما في الادراك او المدرك او فيما جاز
ان يكون ادراكا وجاز ان يكون مدركا كالكيف النفساني فانه مندرج فيه الادراكات كالعلم والاحساس وفي المدرك
كالسواد والبياض والحرارة والبرودة ثم المدرك اما مدرك بالحس او لا فهذه اربعة اقسام فجعل هذا
القسم اربع صحائف قال الصحيفة الاولى في الادراكات وفيها خمسة فصول الفصل الاول في مطلق الادراك وذكر
الشيخ في الاشارات ان ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك [illegible]
ولكن الاول ادراك ما يسمع وادخال الوهم هذا ما قال وفيه نظر لانا نعلم ضرورة ان الادراك [illegible]
حقيقة المدرك متمثلة عند المدرك [illegible] لا صفة المدرك وكيف يجوز تعريف احدهما بالاخر
اذ صفة الشيء لا يكون نفس غيره والمعرف ينبغي ان يصدق انه هو المعرف وايضا اخذ في التعريف لفظ المشاهدة وهي نوع
من الادراك فتعريف الادراك بها [illegible] منه لانه يعرف شيء اخر وايضا ان اراد بالمشاهدة
هنا ما اراد لغة ولا اصطلاحا ومثل هذا لا يجوز في التعريف لان المشاهدة اللغوية هي الابصار
فقط وفي اصطلاح الحكماء ادراك [illegible] في الخارج باي حس كان [illegible] صرح الشيخ في رسالة المصنو
في [illegible] ان ادراك [illegible] المشاهدة [illegible] ويستدل عليه [illegible]
مشاهدة بل هو اما علم او تخيل او توهم وهو هنا اراد بالمشاهدة اعم من ان يكون بالحس الخارج
او الداخل لقوله يشاهدها ما به يدرك وكما ذكر في تعريف الادراك تصورات الادراك من الفعل وهو
قوله يدرك واسم الفاعل وهو قوله المدرك وفيه دور لان معرفة المتصورات موقوفة على معرفة الادراك
لكونها مشتقة منه فلو عرف الادراك بها لزم الدور اللهم الا ان يقال المراد بالمتصورات ما يفهم منها
لغة بحسب معنى الادراك بحسب اللغة لا يلزم الدور ومثل ذلك شائع في تعريفات العقلاء كقولهم الدليل
هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والملازمة ونحو ذلك الا انه على تقرير الملزوم واما ما نعم
نسلم لكنه لا يخلو عن فساد اذ يلزم اخذ الادراك في تعريف الادراك لانه لو قيل عن المدرك يقال ما به
الادراك وكذا لو قيل عن قوله يدرك يقال ان يتصف بالادراك فيلزم تعريف الشيء بنفسه وهذا العذر
مع فساده لا يصح في المشاهدة بان يقال يعني بالمشاهدة ههنا ما يفهم بحسب اللغة اذ ليس مراده بالمشاهدة

ونهذا
في هذا الموضع ما يفهم من اللغة كما قيل ولا يجوز ان يعنى بالادراك من قبل العقل في كل احد [illegible] بلا كلام ورويه
مما يحل كل احد عن نفسه ثم لا بد في الادراك من قوة بها يصل المدرك الى المدرك حتى يتحقق [illegible] وبذلك التقوى
ووصول المدرك الى ذلك المعنى وحصول ذلك المعنى عنده [illegible] في الادراك الحسي او البصري
في النفس والوصول هو الادراك والحصول هو تمثل حقيقة المدرك عند المدرك ولتلازم الادراك الذي هو
الوصول وتمثل الحقيقة [illegible] فجعلوا احدهما الاخر اذا عرف هذا فقول الحاسة اذا
ما تؤدي عن المحسوس ان يتمثل حقيقته فيها فيدرك المحسوس ويبلغ النفس اليه فيدركه [illegible] فادراك
الحاسة هو الاحساس وادراك النفس سواء كان مستفادا من الحس او لا هو العلم وانما قال سواء كان
مستفادا من الحس او لا [illegible] ان العلم [illegible] مستفاد من الحس [illegible] مراده
بادراك النفس هنا ان تدرك مثال حقيقته ويستدل عليه [illegible] عنه فهو المشاهدة
وقد عرفت [illegible] ان ادراك النفس في غير المشاهدة [illegible] ادراك العقل مع الوجود [illegible] وعرف
المشاهدة [illegible] حاضرا في الخارج ويندرج في هذا التعريف المشاهدة الحقيقية والمثالية
الخيالية اما الحقيقية فهي ادراك الشيء الحاضر في الخارج واما الخيالية فهي ادراك شبح الشيء على انه
نفس الحاضر في الخارج قال قلت كيف يجوز ان يكون العيان هو الواصلة تعريفا للحقيقي [illegible] قلت
اذا كان [illegible] العيان [illegible] لان حاضرا ان جعل حالا من الجري يصير العيان تعريفا
للمشاهدة الحقيقية وان جعل مفعولا ثانيا [illegible] تعريفا للمشاهدة الخيالية قال قلت [illegible] تعريف
المشاهدة الحقيقية انما هي ان يدرك الجري حالة كونه حاضرا ويندرج فيه العلم بالجري الحاضر وكذا
تعريف المشاهدة الخيالية يندرج فيه العلم الذي يعبر عنه بقولنا علمت زيدا حاضرا قلت الاعتماد في التعريف
على ظواهر العبارات ولا خفاء ان قولنا ندرك الجري حالة كونه حاضرا دلالته على ادراك عينه اظهر من
ادراك مثاله والاستدلال عليه وكذا الثاني فان حاضرا اذا كان مفعولا ثانيا يتعين الكلام عليه
لانه الخبر بالحقيقة [illegible] قيل ادرك حضور زيد [illegible] ان دلالة قولنا ادرك حضور زيد على الادراك
عن الحضور [illegible] اظهر من دلالته على الاستدلال قوله فان قيل اعتراض على قوله الحاسة تدرك المحسوس
ويبلغ النفس اليه فيدركه [illegible] وهذا الاعتراض مشتمل على المنع والمعارضة بوجهين وتقرير المنع ان يقال
لا نم ان للحاسة ادراكا [illegible] لا يجوز ان تكون مدرك المحسوسات في الاحساس هو النفس كما ان
المدرك في العلم هي [illegible] وتقرير المعارضة الاولى انه لو كان للحاسة ادراك وللنفس ايضا ادراك لكان
كما ذكرتم فيلزم ان يكون [illegible] مدركين [illegible] لانا نعلم ان المدرك [illegible]
كونها مدركين [illegible] وتقرير المعارضة الثانية ان النفس اذا استغرقت في فكر ولا يحصل الاحساس [illegible]

المحسوس بالحاسة فربما لا يرى الشيء مع ملاقاته الحاسة وكذا قد لا يسمع مع ملاقاة الصوت ولنا الجواب عن المنع
انا نعلم ضرورة انا نحس باحساس اصبعنا حرارة النار وبرودة الجمد وباحساس مذاقنا حلاوة العسل و
نور كل الم بالجرح والوجع باحساس جوارحنا اذ نعلم بنفسنا ان ذلك الاحساس مخصوص بذلك الموضع دون
سائر المواضع وانكار اساس هذه انكار الضروريات وعن المعارضة الاولى انه ان اريد ان ادراك النفس علمها
بالمحسوس بعد الاحساس فهنا انما يتركب من حين بطريق الاحساس ومرة بطريق العلم فلنفس تعالى انه باطل
اذ كل احد يميز بين الاحساس وبين العلم وان قلنا انه قد لا يميز وذلك انما يكون لعدم التراخي بين الادراكين لكن
العقل قد يحكم بالانفصال بين ادراك عين الشيء وادراك ما له وان اريد بادراك النفس احساسها بالمحسوس
فلا نم كونها مدركة بنفسها بل الاول احساس الحاسة والثاني احساس النفس وعن المعارضة الثانية
ان النفس لا تدرك احساس الحاسة وان كان صحيحا كما ان النفس قد تذهل عن ادراكها الشيء عند الادراك
والالتفات السلسل في كل ادراك ونعلم قطعا انه ليس كذلك والدليل على ان الحاسة تحس عند استغراق
النفس انا ندرك انه اذا اشتد الاحساس بان يقرب المرئي من العين او اشتد الصوت تنصرف النفس عما يشغلها عن
الفكر فلو لم تكن للحاسة احساس اصلا لما كان كذلك ويقول القوي تابع للنفس فعند استغراقها تنسا
بيعها بعدم الاحساس عند استغراق النفس لا يقتضي ان لا يكون للحاسة احساس واذا عرف ذلك فنقول
لما كانت الحواس عن اخص خاصته التي هي المشاعر وهي اخطية كانت النفس ايضا مدركة كانت الادراكات
اصح عند نفسها كما هي **قال الفصل الثاني في** **اقول** اختلفوا في العلم فذهب الفلاسفة وقوم من المتأخرين الى
انه كسبي وقال طائفة من المتأخرين انه بديهي ثم الفلاسفة حدوه بانه وجودي واخرى عدميا لانهم عرفوه
مرة بانه حصول صورة الشيء في العقل وعرفه بعضهم بانه تمثل حقيقة الشيء عند العقل وعرفه البعض في الهيات
الشفاء انه سلب المادة فجعله عدميا وكلا التعريفين اي الوجودي والعدمي فاسد اما الوجودي فلما عرف
قبل ان حصول الصورة او تمثل الحقيقة ليس صفة للعالم والعلم صفة له وابطله الامام بان العلم لو كان
عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او تمثل حقيقته يلزم ان يكون العالم بالحرارة والبرودة حارا و
باردا ويلزم حصول ما هية الجبل بعظمته في العقل لان مثال الشيء يجب ان يكون مطابقا له والا لما كان العقل
عالما بكل الشيء بل يكون عالما لغيره ومن المحال ان يرتسم ماهية الجبل بكماله في العقل وفي هذين الاعتراضين
نظر اما الاول فلما عرفت ان الحاصل في العقل هو مثال الحرارة والبرودة لا نفسهما واما الثاني
فلان صورة الشيء لا يجب ان يكون مثله في القدر بل في الشكل فان صورة الانسان في المرآة الصغيرة لا تخرج
عن كونها صورة له فكذا النفس مرآة ينطبع فيها صور الاشياء سواء كانت بقدرها او لا ولعل الرسول
مراد الامام انا نحن ايضا انا نتصور من الجبل مثالا عظيما يمتنع حصوله في العقل ويمكن ان يجاب عنه

بمحل

بان المثال اذا كان مجردا عن المادة يجوز حصوله في النفس اذ المانع انما هو المادة والمجرد لا يحتاج الى
مقدار والخلاص من هذه المضائق بما ذكرنا ان العلم هو ادراك عين الشيء كادراك الحاضر لا بطريق حصول
المثال وأما التعريف العدمي فقال القاضي سراج الحق والدين انا نعلم شيئا وجدنا كوننا عالمين
حالة متميزة حصلت بعد ما لم تكن وما هو كذلك فلا يكون عدميا كما قالت الفلاسفة في ابطال كون السبب وجوديا
وهذا الاعتراض الزامي لا يفيد تحقيقا بل الاعتراض ان يقال لو كان المراد سلب مادة العالم فالمستحيل
والعقول مادة لها سلب المادة معلوم كونها عالمة وايضا السلب فعل السالب وصفته والعلم صفة العالم فلنف
يكون هو هو وان اريد بالسلب الانفكاك كذلك لا يفهم منه وايضا السلب والانفكاك ليس شيء منهما بالنسبة الى المعلوم
والعلم كذلك وان كان المراد سلب مادة العلوم فهو تسمية بالتصور ولذا ان اريد بالسلب تجريد المعلوم
عن المادة مع عدم الدلالة وان اريد الحصول المجردة فهو يعدل عن اللفظ ووجودي والكلام فيه
وابطل الامام كون العلم عدميا بوجهين **قا** لو كان عدميا لصدق على المعدومات وجوابه ان العدمي قد
يستعمل على وجودي **ب** لو كان عدميا لكان عدم الجهل ضرورة ان العلم مقابل الجهل فلو كان عدميا يكون عدم
ما يجهل ان كان عدميا كان العلم عدم العدم فيكون وجوديا وان كان وجوديا يلزم ان يكون الخالي عنه عالما لان
المقدر ان العلم عدمه وذلك محال لان الجماد خال عن الجهل مع انه ليس له العلم وعكس ذلك ان الجهل اما
بسيط وهو انتفاء العلم او مركب وهو الاعتقاد الغير المطابق والاول عدمي والثاني وجودي فلا ذلك
المخلص وجوابه قد مر ان بعض العدمي جاز ان يكون عدميا كالعمى واللاعمى على ان الخص ممنوع الى المشهور
ان الجهل عدم العلم عما من شانه العلم ولذا لا يكون الجماد جاهلا واستدل ايضا في المحصل بانا نميز العلم عن
غيره بالضرورة والعلم لا يكون كذلك وفيه بحث لان العدمات متمايزة وطعانهم العاقلون يكون العلم بديهيا
استدلوا عليه بوجهين **قا** يمتنع تعريف العلم فيكون بديهيا وذلك لانه لو عرف العلم فلا بد وان يعرف بغيره او
تعريف الشيء بنفسه محال لكن غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو عرف العلم بالغير لزم الدور وجوابه ان التصور
الغير موقوف على حصول العلم لا على تصور حقيقة العلم فلو توقف تصور العلم على تصور الغير لا يلزم
الدور سلمنا انه يمتنع تعريفه لكن لم لا يجوز ان يكون بديهيا لان امتناع التعريف لا يقتضي كونه عبارة عن
التعريف وقد مر مثل هذا في الوجود الثاني ما ذكره الامام في كسبه ان كل احد يعلم بالضرورة علمه
بوجوده وهذا علم خاص والعلم من حيث هو جزء لهذا العلم وجزء البديهي بديهي اذ لو كان الجزء كسبيا لكان
الكل ايضا كسبيا لتوقف تصور الكل على تصور الجزء والجواب انه ان اريد انه يعلم حقيقة علمه بوجوده
فلا نم ان كل احد يعلم وان اريد انه يعلم ان العلم بوجوده حاصل له فذلك مسلم لكن كيف يلزم منه العلم
بحقيقة العلم لان الحكم على الشيء يكفي فيه تصوره بوجه ما وهذا يعلم ضرورة فهذا هو تحقيق ما وجد من اقوالهم

واعلم ان معنى العلم واضح عند العقل هو ما يحقق ادراك النفس لمعنى الشيء اذ هو كل من وجدانه ادراك المعنى
العلم من حيث انه وجدانه ذلك الادراك ثم اذا كان كذلك فعلم ان العلم هو وجدان ذلك الادراك كما يحقق في بحث
الوجود واذا تحقق هذا فنقول خلق عز من الشأن النفوس قوة تمكن ان تلحظ بها نوع المعاني واذا
تعلقت تلك القوة بمعنى تحصيل النفس اليه ويحصل الادراك كما ان الباصرة بالبصر تلحظ الاشياء وتدركها
فمعنى تعلق البصر بشيء ادركته الباصرة فالقوة التي بها تمكن النفس من الملاحظة والادراك هي العقل فالعقل
يا تحقيق بصر النفس وقوتها بالنسبة الى المعلومات يسمى بصيرة وتلك الملاحظة هي العقل واول وصول النفس الى
المعنى هو الشعور واستثباته اي جعله ثابتا هو التعقل وذهب قوم الى ان العلم المطلق هو تلك القوة واذا
عرض لها اضافة الى شيء تصير علما بذلك الشيء وقد اختار ابو علي سينا ذلك الرأي فان في الشفاء ان العلم داخل في
مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض لان تلك القوة من الكيف واذا تعلقت يسمى تصير مضافا كالبصر
مثلا فانه بحسب ذاته داخل في مقولة الكيف ومع الاضافة الى المبصر داخل في مقولة المضاف وكالاب فانه بحسب ذاته
داخل في مقولة الجوهر وبالاضافة الى الابن في مقولة المضاف وقد عرفت ان تلك القوة هي مبدأ العلم والعلم
هو وصول النفس الى المعنى كما بينا في تحقيق الادراك ثم يكون العلم من الاضافات ومبداه من الكيفيات والى
العلم المضاف الى المعلوم ثم ان العلم انما يكون علما بشيء فالعلم بذاته ينبغي ان يكون مضافا وتلك القوة
ليست كذلك والبصر ليس بابصار من حيث هو البصر هذا تحقيق هذا الموضع **خاتمة** العلم اما تصور ان كان
غير حكم او تصديق ان كان حكما وحقيقة الحكم الاسناد والنفي بالفعل مثلا تعقل ان هذا هذا او ليس هذا اي
تصل النفس الى ان هذا هذا او ليس هذا وقد تصل النفس الى المفهومين لا على وجه الاسناد والنفي وذلك من قبيل
التصورات والمجموع المركب من تصور الطرفين والحكم يسمى قضية وليس كل واحد من التصور والتصديق
بديهيا اذ قد يحتاج في البعض الى فكر كتصور الروح والملك والحكم بان العالم حادث ولا كسبيا اذ قد
لا يحتاج في البعض الى فكر كتصور الحرارة والبرودة والحكم بان الواحد نصف الاثنين والكل اعظم
من الجزء هذه طريقتنا في هذا المطلوب والمشهور عند العلماء في هذا الموضع ان الكل من كل منهما ليس بديهيا
والا لما جهلنا شيئا ولا كسبيا والا لما علمنا شيئا للزوم الدور او التسلسل اذ لو كان الكل كسبيا لكان يعرف
كل شيء موقوفا على تعرف شيء اخر وتعرف ذلك الشيء ايضا على تعرف اخر فاما ان عاد الى الاول لزم الدور او
لا لم يعد بل ذهب الى غير النهاية لزم التسلسل واذا لزم الدور او التسلسل امتنع العلم بشيء اما اذا لزم
الدور فلانه حينئذ يلزم توقف العلم بالشيء على نفسه لان الموقوف على الموقوف موقوف واذا توقف العلم على نفسه
امتنع حصوله واما اذا لزم التسلسل فلانه يتوقف العلم بالشيء على علوم غير متناهية واحاطة العقل بها
محال فيمتنع العلم بذلك الشيء **فان قلت** قولهم لو كان الكل كسبيا لما علمنا شيئا تصديق فعلى تقدير ان يكون

الكل كسبيا يكون هو ايضا كسبيا فيمتنع اكتسابه للزوم الدور او التسلسل كما ذكرتم فكيف يمكنكم الاستدلال على
كون الكل كسبيا **قلت** قد علم بهذا التصديق بالكسب كما ذكر في بيانه وانتهى المقدمات الى ما هو ضروري والا لما
علم فحينئذ يكون التقدير وهو كون الكل كسبيا باطلا وهو المدعى لكن يرد عليهم في التصورات انهم ان ارادوا
بتصور الشيء تصوره بوجه ما فلا م ان الكل ليس بديهيا اذ كل تصور يتوجه العقل اليه فهو معلوم بوجه ما
بديهة وان ارادوا تصور كنه الشيء فلا م ان الكل ليس كسبيا قولهم يلزم الدور او التسلسل قلنا لا م لزومهما
لم لا يجوز ان يعرف كنه الشيء بتصور شيء اخر بوجه ما والامر كذلك لان الماهيات المركبة انما يعرف بتصور اجزائها
البسيطة وهي انما يعرف بوجه ما اتفاقا لا بحد بل برسم وقد عرفت ان تصور الاشياء بوجه ما لا يحتاج الى كسب
فلا يلزم الدور ولا التسلسل فقد عرفت ان البعض من كل منهما بديهي والبعض كسبي وقد يوصل اقسام اخر
غيرها كالحسيات والتجربيات والحدسيات وغير ذلك ثم التصديق اما ان يكون مع الجزم وهو ان لا يكون بنقيضه
محتملا او لا مع الجزم فان كان مع الجزم فاما ان يكون مطابقا للواقع او لا يكون فان لم يكن مطابقا فهو جهل
وان كان مطابقا فهو العلم وهو اما ان يكون بمجرد العقل كما في الجزم به بعد تصور الطرفين او لا والاول البديهي
والثاني وهو ان لا يكون بمجرد العقل كما فيما اما ان يكون مع القوى البدنية او لا والاول هو الحسي ان كان بالحواس
الخارجية كقولنا الشمس مضيئة والنار محرقة والعسل حلو ومنه المتواتر الا انه بالسمع والوجدان ان كان
بالقوى الباطنة كعلم كل احد بجوعه وشبعه وحزنه وفرحه وان لم يكن بالقوى البدنية فاما ان يكون من
محض الاعتقاد الذي يحصل لا يكون معه شيء اخر غير العقل او من غير ذلك والاول العلم التقليدي كالمأخوذ
من السلف والثاني المستدل وهو ان يكون بدليل غير ما ذكر كقولنا العالم حادث لانه متغير وكل متغير حادث هذا كله
اذا كان التصديق مع الجزم اما اذا كان عاريا عن الجزم وهو ان يكون نقيضه محتملا فاما ان يكون احتماله راجحا
على احتمال نقيضه او مساويا او مرجوحا والاول هو الظن والثاني الشك والثالث الوهم **قال** الفصل الثالث في
المشاعر الى قوله كما في العادة **اقول** هذا الفصل مشتمل على اثبات الحواس الخارجية وهي خمس البحث
الاول في الابصار اختلفوا في كيفية الابصار فقال ارسطو واتباعه ان الابصار بانطباع صورة المرئي
في الباصرة وقال الرياضيون انه بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند مركز الباصرة وقاعدته
على سطح المبصر كانه عضو من المدرك قد لامس المبصر فحصل الادراك ثم اختلف القائلون بالانطباع فمنهم من قال ان المرئي
ومنهم من قال ان المرئي هو الشيء الخارج وانطباع صورته شرط لرؤيته واختلف القائلون بالشعاع فمنهم من قال ان ذلك
المخروط مصمت ومنهم من ذهب الى انه خطوط مستقيمة شعاعية اطرافها مجتمعة عند مركز الباصرة وتمتد
متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه اطراف تلك الخطوط من المبصر ادركه البصر وما بين اطرافها لا ولذلك
قد يخفى على البصر بعض اجزاء المبصر ومنهم من زعم انه يخرج خط مستقيم شعاعي من البصر الى المبصر ويتحرك على سطح

فى غاية السرعة طولا وعرضا فيحصل الادراك بسببه ويحصل هنا مخروط وبحث والمحققون منهم ذهبوا الى انه لا يخرج
شعاع لكن الشعاع الذى فى العين يكيف المتوسط بين العين والمرئى من الهواء وغيره بكيفيته فيصير ذلك سببا للابصار
ويكون هذا ايضا على هيئة مخروط وهذا اقرب الوجوه لسلامته عما يرد عليها كما يجى الان وانكر المتكلمون ليمكنهم البيان
كون الله تعالى يخلق البصر وابطلوا المذهب الاول بانا نرى نصف كرة السماء وشيئا مثله وحصول الكبير فى الصغير محال وفيه نظر
ادسيأتى الذى لا يحتاج ان يكون مثله فى الفرض فى السكل نحو مثال الكبير فى الصغير مثال وجهنا فى المراة الصغيرة وقطع بعض
كرة السماء فى المراة ولعلهم ارادوا انه نصف كرة السماء نصف الظاهر من السماء واذا عرف الجواب فى الشكل الاخر فعلى من
قال ان المرئى هو تلك الصورة اما من قال ان المبصر هو الشى الخارج وحصول صورته فى الباصرة شرط فلا يرد
عليه واعترض ايضا على من قال ان المرئى هو الصورة المنطبعة انه لو كان كذلك لما رأينا القريب على قربه
والبعيد على بعده لان المرئى لما كان هو الصورة المنطبعة يكون القريب والبعيد واحدا وفيه بحث لان صورة
القريب والبعد فى القريب والبعيد ايضا تكون منطبعة فيرى كما يرى القريب والبعيد **وان قيل** لو انطبعت الصورة
فى الصقيل كالعين والمراة فاما ان ينطبع فى موضع واحد منه او فى مواضع والاول باطل لان الناظرين يرون
الصورة فى مواضع منه بحسب اماكنهم وكذا الماء لامتناع حصول موجود واحد فى حالة واحدة فى مواضع
وان الصورة قد يرى فى عمقه ومعلوم ان هذا محال **قلنا** الانطباع مما يرى فيه باطل واما فى العين فقطعى
لانا اذا نظرنا الى الشمس والى روضة خضراء اسود بعده بصرنا كل جهة وتشكلت بشكل الخلقة وابطلوا مذهب
الشعاع بانه لو كان الابصار بخروج الشعاع من العين الى المرئى للزم تشوش الابصار عند هبوب
الرياح لاضطراب الهواء الحامل للشعاع ولزم ان يرى غير المقابل لانحراف الشعاع ولامتنع ان
يرى نصف كرة السماء لامتناع ان يخرج من حدقتنا ما ينبسط فى جميع الاجسام المتوسطة ويتصل بالمحيط
وبسنوعب نصف كرة السماء وهذه الامور لا تكاد ترد على من يقول بخروج الشعاع واما على من قال يتكيف
المسافة المحاذية بشعاع العين فلا بد لانه يكون ابدا على محاذاة العين والمحاذاة لا تتشوش ثم انهم
اختلفوا فى ان هل لا يلزمه الحاسة وحضور المبصر وباقى الشرائط يجب الابصار ام لا فقال الحكماء
والمعتزلة نعم وقال اهل السنة لا والشرائط ثمانية عند الجمهور وزاد قوم شرطا اخر كما سيجى وهى كون
المرئى كثيفا لان اللطيف قد لا يرى كالهواء وكونه مضيئا بذاته كالشمس والنار او بغيره كالاشياء المستنيرة
بالمضى ومحاذيا للبصر او فى حكم المحاذاة كالوجه اذا يرى فى المراة وقصد المبصر الى الابصار و
عدم الحجاب وعدم الصغر المفرط وعدم القرب المفرط وعدم ما يوجب الغلط وهذا هو
التاسع كما اذا اخرج من مركز الرحى خطوط كثيرة متقاربة بالوان مختلفة واذا استدار بسرعة
لا يرى تلك الالوان بل يرى لون اخر غيرها كانه ممتزج منها وذلك لمقارنة المختلفات والحركة كما نرى فى

فى المراة الغير المستوية وجهنا معوجا وطويلا وعريضا ولا يرى شكله وذلك لمقارنة نقصان المراة واحتج العقلاء
بانا نعلم ضرورة انه متى كملت هذه الاشياء وجبت الرؤية واحتج المعتزلة بانه لو لم تجب الرؤية لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال وشموس ونحن لا نريهما وكان هذا باطلا ضرورة فكذا الملزوم واجاب اهل السنة بان
ذلك جائز لكنه علم ضرورة انه غير واقع كما فى العاديات فانه علم ضرورة ان الجبل ما انقلب ذهبا وما النهر
دهنا مع انه جائز فى قدرة الله تعالى وفى بعض الامر ايضا فالضرورة فى علم الوقوع لا فى علم الجواز
والعاديات هى اشياء علمت بالعادة انها ما تعترض عن طبائع جواز تغيرها كما مر من المسائل التى احتج اهل السنة
على جواز علم الرؤية على تقدير جميع الشرائط بان رؤية كل واحد من اجزاء الجسم الصغير مشروط برؤيته
الكل الاخر اللازم الدور فيكون رؤية البعض غنية عن رؤية الاخر واذا كانت غنية لجاز ان يعرى عن
الاخر والا فلا تكون غنية وفيه بحث لان غنا الشى عن اخر لا يوجب ان لا يوجد بدونه فان طلوع
الشمس غنى عن وجود النهار مع انه لا يوجد ولا يتصور بدونه وكل من المضايفين غنى عن الاخر كالفوقية
والتحتية مع امتناع الانفكاك **قال** الثانى فى السمع الى قوله واما حس الشم فقط **اقول** اذا حدث صوت فى
موضع يتكيف الهواء الحاصل فى ذلك الموضع بكيفيته اى يحدث فيه الصوت ثم يتكيف الهواء المجاور لذلك الهواء
فى انحصار الصوت بالمجاور الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفها والمسامع التى تقع فى تلك
المسافة يسمع ذلك الصوت ام لا ففيه خلاف فقالت الفلاسفة لا وبعضهم النظام من قدماء المعتزلة و
قال المتأخرون من حكماء الاسلام نعم والحق هذا سلامته اوجه **قال** انا ندرك صوت المؤذن عند هبوب
الرياح ممثلا عن جهتنا الى خلافها وذلك ضرورى يعرفه كل احد ومن المعلوم ضرورة ان الهواء الحامل
لذلك الصوت ما وصل الينا صماخنا اذ يحرقه ونسل فى موضع الاخر فهو حتى يقال انه ضرورة عن جهتنا بل كان ذاهبا
عن ذلك الموضع صرفه الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتا مع علم وصول الهواء الحامل لذلك الصوت
الى الصماخ **ثانيا** انا نسمع الصوت البعيد اذ ندرك بالضرورة عند السماع انه بعيد وهذا جرت به كل
احد من نفسه والبعيد لا يكون واصلا الى الصماخ ولو لم يكن الصوت البعيد مسموعا لما ادرك البعد
الصوت عن حسنا الى خلافها لانا ندرك قربا وانا ندرك بعيدا اما ندرك انصرافه وهذا يلزمه
جهة اخرى فاتهما وهذان الوجهان مع ما يجد دليلا **ج** احتج اهل السنة على هذا المطلوب
بانا ندرك جهة الصوت وذلك دليل على ان الصوت يشترط وصول الهواء الحامل الى الصماخ مدركا
لو لم يدركه الا عند الوصول لما ادركنا جهته كما فى اللمس فانه لما لم يحصل الادراك الا عند الوصول
لما ادركنا جهته وهذا الثالث صحيح والعمل الاستدلال فالحجة كما طالب بدونه لان ادراك الجهة
يقتضى ان يكون الصوت موجودا فى المسافة التى تجاوز الى الصماخ ضرورة فيكون الوصول فعلم ان الوصول
قبل الى الصماخ

الهواء الحامل ليس شرطاً لكن الظاهر انه يجب وصول الهواء المتموج الى الصماخ ليتنبه السامعة بالصوت واحتج الفلاسفة
بوجوه «ا» الصوت عند هبوب الرياح لا يسمعه من كان الهبوب عن جهته وذلك لان الهبوب يمنعه عن الوصول
الى الصماخ وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبطلان الصوت عن حد السماع فان الادراك من البعد لا
بد وان يكون له حد كما في الابصار واذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك «ب» اذا اخذ انبوبة و
وضع احد طرفيها على الفم والطرف الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال يسمعه ذلك الانسان دون
الحاضرين وذلك لمنع الانبوبة عن وصول الهواء الحامل الى الصماخ وفيه بحث لجواز ان يكون عدم السماع
لحيلولة الانبوبة عن السماع لا لعدم وصول الهواء الحامل «ج» انا نرى ضرب الخشبة بالفاس في محل ابل
سماع الصوت وذلك لعدم وصول الهواء الحامل الى الصماخ فاذا وصل سمع وفيه نظر لجواز ان يكون
عدم السماع لبطلان الصوت في تينك فاذا وصل حد السماع سمع واحتج الامام وقوم من المتأخرين على
ان وصول الهواء الحامل ليس شرطاً اذ لو كان شرطاً لما سمعنا كلام من خلف الجدار وبيانه ان الحامل للسماع
نفوذ الهواء عن الجدار وسقوط نفوذه لا سيما على الشكل الاول الذي باعتباره كان حاملا للحروف والاسمع
الكلام وفيه بحث لجواز ان يكون وصول الهواء الى الصماخ من منفذ اخر «مازوا» لو كان في بيت الكبير
له منفذ وصل الاسمع كلام الخارج «ولهم» انه لا يسمع الحس الثالث في الذوق وهو مشروط باللمس وذلك
ظاهر لانا لا ندرك بالذائقة الا بعد اللمس ومتوسط وهو الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الملعبة وهي
طامي اللسان فان خلت الرطوبة عن الطعوم ادت الطعوم كما هي وان خالطها طعم اما من البواحل كما في المرضى
ويسلكوا بعضها بان ادت الطعم اما ان يكون الاصل ان يخالطها اجزاء ذي الطعم فتوصله الى الجوال او ان يكتسب
تلك الرطوبة بملمسه ذلك الطعم [illegible] فان كان الاول لم تعد تلك الرطوبة الا بسهولة وصول
المحسوس الى الحس لا انه [illegible] قولهم ذي الطعم ثم تكون الرطوبة شرطا لسهولة الاحساس لا الاحساس
فجاز ان يحصل الاحساس بدون توسطها وان كان الثاني كانت الرطوبة ذات طعم والمدرك كيفيتها فلا
يكون الاحساس بتوسطها والجواب عن الاول ان يقال لا [illegible] انه لو كان بطريق الاختلاط لما افاد الا سهولة
الاحساس وجاز ان يحصل الاحساس بدون توسطها وعن الثاني ان المراد بتوسطها انه لا يحصل الاحساس
بملمسه ذي الطعم الخارجي الا بها سواء صارت الرطوبة ذات طعم او لا وهذا المعنى متحقق البحث الرابع في
الشم اختلفوا في كيفيته على مذاهب «ا» انه انما يحصل بواسطة تكيف الهواء المتصل بالخيشوم بكيفية
ذي الرائحة اي بالرائحة فيحصل ادراك الرائحة وهذا لا يكون بطريق نقل الرائحة من ذي الرائحة الى
الهواء لامتناع انتقال العرض بل لو كان فانما يكون بطريق تكيف الهواء بالرائحة كما في الاسمع «ب» انه يحصل
الاحساس لانفصال اجزاء لطيفة من ذي الرائحة ووصولها الى الخياشيم كما في التبخير فانه يحس فيها

بانفصال الاجزاء وقيل عليه بانه لو كان كذلك لوجب نقصان ذي الرائحة لا سيما الذي يملأ المحافل رائحة كالمسك وغيره وليس
كذلك واجيب بان الاجزاء اللطيفة لطافتها لا يكون لها وزن محسوس فجاز انفصالها مع عدم الاحساس بنقص
ذي الرائحة ولئن سلم لكن لم لا يجوز انه لا يحس بالنقصان «ج» القوة الشامة تتعلق بالرائحة وتدركها بدون
وصولها اليها كما في الابصار فانه يبصر المرئي من البعيد وهذا بعيد الوجوه من العقل لان ما يحس المرء وقط
فانه انما يحصل باللمس «والخاتمة الخ اقول» قد علم مما مر ان بعض المشاعر على ثلاثة اقسام قسم يتوقف على
ملاقاة المحسوس وهو اللمس والذوق والشم وقسم يتوقف على عدم الملاقاة وهو الابصار لان العين
اذا اتصلت بالمرئي لا يدركه لانها انما تدرك بتوسط الهواء المنفصل شعاعها والشعاع الخارج وقسم
جاز مع الملاقاة ومع عدم الملاقاة وهو السمع وبقي لنا ان نحقق هذه الادراكات لنعلم انها تحصل بلا
بدون هذه الحواس واذا امكن تحصل بكل الجميع او البعض فنقول الادراك اما ان يكون ادراك الامر
جزئي اما جوهر كزيد مثلا او عرض كجلوس زيد الان او لا بل كلي اما جوهر كالانسان او عرض كالجلوس
وادراك الكلي لا يمكن بالحاسة لان الحاسة لا يدرك الا الشيء الموجود في الخارج وكل موجود في
الخارج فهو جزئي اذ لا يمكن اشتراكه بين شيئين او اكثر بل ادراك الكلي انما يحصل بالعقل وادراك الجزئي
على قسمين الاول ان يدرك الجزئي بان يدرك مثاله وشبحه ويستدل عليه وهو التخيل ان كان المدرك الجزئي
صورة كما في تخيل زيد وعمرو والتوهم ان كان المدرك معنى كعلم زيد وسخاوة بكر وجاز ان يكون
المدرك فيه غائبا بل معدوما والثاني ان يكون ادراك الجزئي بان يدرك نفسه لا بتوسط المثال وهو
الاحساس ولا يجوز ان يكون المدرك غائبا بل يجب ان يكون شاهدا موجودا ولذلك سمي الاحساس
مشاهدة واذا علم ان المشاهدة هي ادراك عين الخارج فلو امكن ان يقع هذا الاحساس بدون
توسط الحاسة لا يخرج عن كونه مشاهدة لما علم من جميع المشاهد بل يكون رؤية ان كان المرئي
من المبصرات وسمعا ان كان من المسموعات وذوقا ان كان من المطعوم وشما ان كان من المشمومات
ولمسا ان كان من الملموسات والنفس الانسانية التي هي من عالم الملكوت وافعالها افعال الروحانيات
لما كانت منغمسة في تدبير البدن من رعاية احوال الغذاء والنمو والصحة والمرض والنوم واليقظة و
الادراكات والحركات في المآرب المعاشية والافكار غير وافية بافعالها الروحانية احتاجت فيما هو من
الادراكات وهو ادراك نفس الشيء الى معاونة مدارك اخر وهي الحس والاسعاد ان تعين بعض من هو عن
عالمي التدبير وافعالها الروحانية يمكن ايضا انكسار هذا المعنى بتقليل الغذاء والترك والتجريد وما
يتعلق عن عالمها وقد نقل هذا من اصحاب الرياضة والترك والتجريد من الامم المختلفة والاقوام المتباينة
نقلا متواترا لا يحتاج [illegible] فيه الى التكرار فعلم ان النفس يمكنه هذا الامر [illegible] ان يكون موجودا حاصلا

يرى غير الحواس يكون له ادراك الحواس او بعض اقسامه دون البعض لعقلا ان يشرط ذلك البعض بان يكون
مثلا محالا عليه بمنع له اللمس والذوق والشم دون السمع والبصر ولذلك ورد في الكتب السماوية نفي السمع والبصر
لله دون الباقية وبهذه الابحاث سرّ غيبة لست كتب الاولين والاخرين وفيها اسرار **قال الفصل الرابع** الخ

٢ **اقول** هذا الفصل في القوى الباطنة التي هي الحواس الباطنة وهي خمس لان القوة المدركة اما مدركة غير
متصرفة او مدركة ومتصرفة والمدركة الغير المتصرفة اما مدركة للصور او للمعاني او خزانة لهما الاولى
اما مدركة عند حضور المحسوس او حافظة عند غيبته فهذه اربع والخامسة هي المدركة المتصرفة
بالتركيب والتفصيل كما يجيء والمدركة للصور هي الحس المشترك لاشتراك الحواس فيها وخزانتها الخيال والمدركة
للمعاني هي الوهم وخزانتها الحافظ والمدركة المتصرفة قد يستعملها الوهم وقد يستعملها العقل فباعتبار
الاول يسمى متخيلة وباعتبار الثاني يسمى مفكرة فهذه هي الحس الباطنة **قال** اولها الحس المشترك وهو قوة اذا
ارتسم صورة شيء فيها صار ذلك الشيء مشاهدا ومحلها مقدم البطن الاول من الدماغ وللدماغ بطون ثلثة
٣ من طرف الجبهة الى طرف القفا والنهاية هي التي بها ادراك هذه القوى روح مصبوب في مبادي الاعصاب
المجوفة المنبثة الى الحواس الخمس الثابتة من مقدم الدماغ كانها رأس عين انشعبت منه خمس انهار صورة
كل حس صورة محسوسة الى الحس المشترك فيجتمع المشاهدة ولذلك سميت بالحس المشترك وحكمة اختصاصها
بمقدم الدماغ من غير انها الحواس كما يبقى او نصرة من المحسوسات ليسرع الى الاحساس او الاضرار
وههنا بحث هو انا نعلم بالضرورة انا نحس لمس النار والمدرك للحرارة ذلك العضو بعينه لا مقدم الدماغ
وما فيه اذ الحس الدماغ بذلك **قال قلت** نحن لا نقول ان الحس المشترك يحس بذلك بل نقول ان الصورة
المحسوسة اذا حصلت في الحس المشترك يصير المحسوس مشاهدا **قلت** تلك الصورة ان كان يدركها الحس المشترك
وجب ان يكون لنا شعور بذلك كما في سائر القوى المدركة وان لم يدركها لما كان الحس المشترك مدركا
للصور الجزئية وهذا خلاف مذهبكم واستدلوا على ثبوت الحس المشترك بانا نرى القطرة النازلة خطا
مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا على سبيل المشاهدة لا على طريق تخيل او تذكر
كما في الامور الغائبة وليس الخط والدائرة في الخارج الا قطرة او نقطة ولا في الباصرة لان البصر
لا يدرك الا ما يقابله في الخارج فلولا قوة غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة او النقطة في موضعها
ويبقى بعد زواله عن موضعها مدركا في ذلك الموضع واتصل تلك الصورة صورتها في الموضع الثاني
وبعدها صورتها في الثالث وبعدها صورتها في الموضع الرابع والخامس الى ما امكن لما ادرك خطا مستقيما او
مستديرا فتلك القوة هي الحس المشترك هذا هو المشهور عند الحكماء وفيه نظر لان الشخص قد يشاهد غير المحسوس
ويبقى صورته فيه بحيث يرى السقف في كل جهة وكذا اذا نظر في روضة خضرا سويعة فانها يدرك في كل

جانب من جاز ان يكون رؤية الخط والدائرة بسبب ذلك للقوة قوة اخرى **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون الهلال
في تلك القوة **قلت** لانه يغلب بعلبة الحرارة وذلك اية انه في الباصرة ولانه لو كان كذلك لوجب ان يرى الشمس و
الروضة عند الاغماض وبين كلمنا انه بسبب رؤية الخط والدائرة قوة مدركة فذلك لكن كيف لم تكون
مشتركة بين الحواس وانتم في بيان هذا الثاني خزانة الحس المشترك وهي يسمى بالخيال والمصورة وهي التي يحفظ
صور المحسوسات بعد غيبتها فهي غير الحس المشترك اذ هو لا يدرك بعد الغيبة لانه لو ادرك بعد الغيبة
لصار ذلك الشيء مشاهدا عند الغيبة وليس كذلك هذه القوة لا بد منها لتجريد الصور عن المشخصات
كما يمكن العقل ان يدركها معها لانها جسمانية والتجرد الحاصل في الجسمانية ومحلها مؤخر البطن الاول من الدماغ ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة تحصل المشاهدة بها عند حضور المحسوس والتخيل عند
غيبته **فان قلت** قد يختل فعل احدهما بتطرق الافة دون فعل الاخر **قلت** اختلال الاحساس باختلال
الحس المشترك مع سلامة الخيال وبالعكس ممنوع الثالث الوهم وهو قوة يدرك المعاني الجزئية كسخاوة زيد
وبخل عمرو ونسل ادراك الشاة في الذئب ما يحملها على النفور وهي حاكمة في جميع القوى الدماغية نسبتها اليها
نسبة العقل الى القوى النفسانية يعني كما ان العقل بعض من القضايا النفسانية من اقسام العقل
والعقل العلمي والفكر والحدس التي هي القوى النفسانية كما يجيء في الفصل الاتي فكذا الوهم يحكم في كل
الحس المشترك والخيال والمتخيلة والحافظة **الرابع** خزانة الوهم وهي التي بها يحفظ المعاني الجزئية ويدرك بها
من الصور الماخوذة عن الحس المشترك ومن المعاني المدركة بالوهم ومن الصور والمعاني كما يتصور حيوانا
ذا رأسين او حيوانا بلا رأس وكما يتصور سخاوة زيد مع عداوته او بعضها وهي تخدع العقل والوهم
فادراكها مانه يتعيبها بها **قال الفصل الخامس** الخ **اقول** للنفس الانسانية قوتان قوة بها تتمكن
على تحصيل العقائد والاراء بالوجدان التي لم يكن وجودها بفعل الانسان كالسما والارض و
غيرهما ويسمى عقلا نظريا والثانية قوة بها يتمكن على تحصيل الاراء والافكار في امور يحصل بكسب الانسان
لتحصيل الخير مثل الفلاحة وغيرها مما يفيد الخير ويسمى عقلا عمليا والعقل الانسانية اذا كملت هذه
القوة يسمى نفسا مطمئنة هذا على راي الفلاسفة اما عند اهل الملة اذا تيقنت النفس الامور الواقعة
والاحوال الاخروية بحيث صفت عن التردد والتشكك يسمى مطمئنة ويحصل بالقوة التي هي العقل النظري
كمال النفس وبالتي هي العقل العملي كمال النفس والبدن اما كمال النفس فلاتصافها بالصفة المرضية
واما كمال البدن فظ وقال الفلاسفة يحصل بها كمال البدن فقط والثانية تعين وافعالها بالاول
اذ يحتاج الى معرفة الاشياء المحتاج اليها في عملها ثم العقل النظري له اربع مراتب فالاول عقل
هيولاني ان كان للنفس بالقوة كما يكون للنفس الاطفال وقد يسمى عقلا هيولانيا لكونه قابلا للصور العقلية

عن موصوفها الثاني عند كون الأوليات حاصلة للنفس وحينئذ يسمى عقلا بالملكة إذ حصل لها بسبب تلك الأوليات
ملكة الانتقال إلى النظريات والنفس المختصة بكنه هذه الأوليات ووسعة استعمالها منها إلى النظريات يسمى فكرية
الثالث عند حصول النظريات لها بحيث تقدر على استحضارها متى شاءت عند غيبوبتها عنها وحينئذ يسمى عقلا بالفعل
الرابع عند حصول النظريات لها بحيث لا تغيب عنها وحينئذ يسمى عقلا مستفادا من العقل والحس وعند العلماء سمي لكونها
مستفادا من العقل الفعال وفي الإشارات حصول النظريات بحيث لا يعزب عنها هو العقل المستفاد وهذا
لا يناسب ما هو بصدده لأنه في بيان مراتب العقل النظري وهو ذكر أنه قوة للنفس وحصول النظريات ليس
كذلك كما هو في الكتاب ... للنفس الإنسانية بواسطة العقل النظري صفات مثل الفكر وهو حركة ما للنفس
الاستئنافية فإنه يجري مجرى الحد الأوسط في إثبات المطلوب ومثل الحدس وهو وصول النفس إلى الأوسط أو
الملزوم بلا فكر وذلك على قسمين لأنه قد يكون عقيب شوق وطلب فيحصل بعد ذلك ... العقلية وقد
يحصل بدون شوق وطلب والنفس البالغة في الحدس غايته تسمى بالنفس القدسية وقوتها على ذلك بالقوة
القدسية وللنفس الحيوانية أيضا قوى الشهوانية والغضبية ومن جملة قوتها النفس الأمارة وهي
القوة الآمرة للشهوانية والغضبية بالتحلي ... الجذب إلى اللذات البدنية ودفع المطالب ... هذا
عند بعض المباحثين وأما عند الأكثرين من الأولين والآخرين أن النفس الأمارة هي النفس الإنسانية
عند انجذابها إلى الأمور الدنيوية البدنية ذاهلة عن عالمها الروحاني آمرة للشهوانية والغضبية
إلى ما هي انجذبت إليه قال ثانيها أقول اختلفوا في أن النفس الناطقة هل يدرك الجزئيات على
الوجه الجزئي أم لا فقال طائفة من العلماء نعم وهو الحق وقال أرسطو والشيخ وأتباعهما لا وإن العلم بالجزئي
على الوجه الجزئي أن يعلم الجزئي بوصف الجزئية كما يعلم زيد مثلا بوصف كونه هذا وعلى الوجه الكلي أن
يعلم بأوصافه الكلية كما يعلم أنه إنسان هندي كاتب طويل ابن فلان في عمر كذا في حال كذا وعلى هذا
إلى أن يعلم جميع أوصافه الكلية فإنه حينئذ يعلم من غير أن يشار إليه بالهذية وفي موضع آخر لعرض آخر ...
الوجه الجزئي ... الأزمنة الثلاثة كما يجيء في علم الله تعالى وأصح الأدلة بأن لهما شيئا يحكم
الكلي على الجزئي بأن يحكم أن زيدا هو إنسان والحكم مسبوق بتصور الطرفين فلذلك الشيء يدرك لها ضرورة
ومدرك الكلي النفس فمدرك الجزئي أيضا النفس لكنها تدرك الكلي بلا وسط والجزئي بتوسط الآلات
وهي الحواس قال فلئن جاز أن يكون إدراكه الجزئي على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي ولم يبق
هذا قلت قد يحكم على هذا الإنسان بأنه إنسان فقد أدركه على الوجه الجزئي إذا أدركه بوصف الهذية
أصح أرسطو بأنا إذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين كان أحد جناحيه متميزا على هذا
المثال متميزا بين الجناحين فهذا الامتياز ليس في الخارج إذ فرضنا أن ذلك المربع ليس في الخارج



فهو إذ في الذهن فيحل أحد الجناحين يمتنع أن يكون عين محل الثاني والاستحالة الانقسام لأن امتياز أحدهما عن الآخر
ليس بالماهية كتميز ماهية المربع والمثلث ولا بلوازم الماهية لكونهما متشاركين على تقدير اتحاد الماهية ولو لم يكن
الامتياز أيضا بالمحل لامتنع الامتياز فيحل أحدهما غير محل الآخر وذلك لا يعقل إلا في الجسم أو الجسماني والنفس
ليست بجسم ولا جسماني فيمتنع ذلك في النفس وهذه الحجة ضعيفة من وجوه إذ يقال لا نم أن النفس ليست بجسم و
لا جسمانية وسيأتي فيما يجيء بالبرهان القاطع أنها جسم ولئن سلمنا ... لكن لا نم أن العلم هو حصول صورة الشيء في العقل
وقد بينا فيما مضى فساد هذا الرأي وبينا أن العلم هو وصول النفس إلى المعنى غاية ما في الباب أن يكون حصول
الصورة في شيء شرطا للعلم فلم لا يجوز أن يكون تلك الصورة منطبعة في جسم أو جسماني وغيره من النفس
يدركها ويطالعها وأيضا نتمسك في الدعوى الكلية بالمثال الجزئي في المربع وهذا سخيف جدا فلو قال
هذا فيما هو ذو مقدار كالخط مثلا إذ له نصفان يتم وحينئذ يرد هذا لا يكون عاما في جميع الجزئيات إذ
ما لا قدر له كالنقطة والوحدة وما يجري مجراهما لا يجري فيه وأيضا نعلم كل أحد بالبداهة أنه يعلم الجزئي
بوصف الجزئية إذ يعلم هذا الإنسان وهذا السواد والنفس ليست إلا ما يشير إليه كل أحد بقوله
أنا بالإشارة وهذا برهان قاطع في أن النفس يدرك الجزئيات على الوجه الجزئي فما يورد في مقابلته يجب
... قال الصفة الثانية إلى قوله للقوى المجسمة أقول ما يحس بالحاسة نوعان ما يحسه الحاسة أولا
كالضوء واللون وما يحسه بتوسط ما أحس به أولا كالجسم فإنها تحسه بتوسط إحساس الضوء واللون
وهذه الصفة فيما يدركه الحواس أولا وقد يقع البحث عن المدركات بالعرض ... الكلام قوله
البحث الأول في أقسام المبصرات أي في المبصرات مطلقا سواء كانت أولية أو بتوسط قوله والأطراف
أي النقطة والخط والسطح التي هي طرف الخط والسطح والجسم والوضع قد مر تعريفه في صدر الكتاب
أنه هيئة تعرض للجسم بواسطة نسبة بعض أجزائه إلى البعض وإلى الأمور الخارجة والشكل هيئة
تعرض للشيء بواسطة إحاطة حد واحد كالدائرة والكرة أو حدود كالمثلث والمكعب قوله كما في
راكب السفينة في وسط البحر فإنه لا يدرك حركة السفينة لعدم الأجسام الملونة في وسط البحر و
أما القريب من الساحل فيدركها لتفاوت إدراك اختلاف الوضع قوله بتوسط اللون الساتر للعمق يعم
... فمن ... أن اللون ساتر للعمق فإن الشفاف لا لون له وفيه بحث لأن اللون قد لا يستر العمق
كما في البلور والزبرجد وهما شفافان مع تحقق اللون ... وأما الشفاف ... لا يستر ما وراءه أيضا
قوله إذ هو أصل أنواع الضوء لما يجيء بعد وقد اختلفوا في الظلمة فقال قوم إنها عرض مرئية إذ لا
فرق بين الأعمى ومن هو في الظلمة في عدم الإبصار ولأنه لا فرق بين الإغماض وفتح العين في الظلمة
ولأن الظلمة عدمية إذ هي عدم الضوء عما من شأنه الضوء وزعم قوم أنها مرئية والأول أسد و

والاسمر

اختاره المحققون واختلفوا ايضا في التشابه والاختلاف كالتشابه بين الاسودين والاختلاف بين الاسود

فقال قوم من الاقدمين انها من المحسوسات وقال المتاخرون ان الحس ان كان يحس بالسواد فهو للقوة المميزة

وهذا حق لانهما نسبتان والنسبة امر معقول لا يدرك بالحس قال البحث الثاني الخ اقول اختلفوا

في الالوان فقال من الاقدمين لا حقيقة للون اصلا بل يرى في التخيل لكن اذا الهوا اذا خالط اجساما شفافة

متصغرة جدا ونفذ ضوء بعضها الى البعض يرى البياض كما في الثلج والبلور المسحوق وان الملح يرى عام

البياض ح انا اذا نظرنا فيه تخلله اجزا اسفانه متصغرة جدا خالط ضوء بعضها مع البعض والبلور

يكون قبل السحق غير ملون واذا سحق وخالط الضوء يرى ابيض وليس بين تلك الاجزا تغاير الا انفصال حتى

يقال حدث اللون بذلك كما في سائر الكيفيات المزاجية فان العناصر اذا اختلطت واثر كل منها في الآخر

والكسر كيفيتها حصل المزاج وتبعه الكيفيات المزاجية كما في سائر الاشيا وههنا حقيقة الفعل و

الانفعال لصلابة الاجزا وعدم اختلاطها بالكلية بل مع مماسة متجاورة وان الشي لا ينفعل عن مثله

وهذا منقوض ببياض البيض المسلوق فانه يبيض بكان قبل السلق شفافا واختلاط الهوا منتف لكونه

اثقل بعد السلق والثقل دليل على ان الهوائية والنارية التي فيه ان كثفا انما يكون منها قوله لا

يلح اي بالفعل اذ قد يصلح بالطبع كما في النحر قوله مجاز حصول الكل كذلك وجاز كون كل لون حالا

حقيقيا وجاز كلاهما قال ملك السمان الا ولان مجاز اما الاول فلان الكل لو كان مركبا من الالوان

يلزم كون تلك الالوان مجاز ايضا مركبة ولزم التسلسل واما الثاني فلان بعض الالوان مركب وهو

المختلط من الالوان فكيف يكون الكل بسيطا قال المواد بالالوان ايضا الالوان المحسوسة انحصر فيه

الصناعية ح يصح البسيط اما الاول فلان اجزا اللون لا يكون محسوسة وانما المحسوس التركيب واما

الثاني فلان اللون المختلط صناعي فلا يرد علينا واما الضوء فزعم بعضهم ان ظهور اللون فقط اي

تمام حقيقته انما هو ظهور اللون وورد ضوء الحق عليهم والصواب ان يقال الضوء هو ظهور البني و

زعم قوم ان الضوء جسم لانه يتحرك بحركة المضي كما في الشمس والمراة والحركة من خواص الجسم والجواب

ان مقابل المضي يتكيف بالضوء لا انه انتقل الضوء من الموضع الاول الى الموضع الثاني قال الفصل الثاني في

المسموعات الخ قوله في تحديده والتعلل اقول المسموع انما هو الصوت والحروف اما الصوت

فواضح عند العقل غني عن التعريف وبعضهم جعله جسما لتوهم الحركة وهو ضعيف لان حامله يتحرك

بالتموج فيظن حركته وزعم قوم انه اصطكاك اجسام صلبة وقيل هو القلع وقيل القرع وقيل

تموج الهوا والكل باطل لان كل ذلك مبصر لا مسموع ثم من ذهب الى ان الصوت يعني هذه الاشيا زعم

ان سببه القريب تموج الهوا والسبب البعيد امساس عنيف وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع

والصوت

والصوت القرعي اسند اليساني من القلعي واسند الراعي علية التموج بالدوران فانه يعني تموج الهوا الخارج

من الحلق يحدث الصوت اسفر باستمراره وينعدم بعدم وكذا في تموج الهوا الخارج من المزامير كذا

كطنين الطست ويحصل بتموج الهوا واضطراب نواحي الطست وينقطع عند تسكينه ويعرضه الحركة

الهوا وان ظنه طائفة صحة وليس المواد بتموج الهوا حركة انتقالية من هوا واحد بعينه بل

حالة شبيهة بتموج الماء كما انه امر يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون قال الحالة النوعية

التموج ليس بسبب اذ ليس في طبعه ايضا الصوت فانه قد يوجد التموج كما في حركة البرد وغيرها

انواع من تموج الصوت الخارج من الحلق مع عدم الصوت بل الحق ان الصوت اذا حدث بالقلع او

القرع يكيف الهوا في موضع حدوثه بكيفية ثم يكيف الهوا المجاور له الى صماخ الاذن بتموج

الهوا في تلك المسافة فيقصر السبب والكيف لكن لا انه سبب له وقال الامام في الملخص انه لم يجعل القرع

سببا قريبا للصوت لان القرع مماسة مكونة انية والصوت زماني والان لا يكون سببا للزماني وفيه بحث

اذ لا نسلم ان الصوت زماني لان بعض الحروف انية كما يجيء انه صوت ايضا التموج زماني وقد يقع الحروف التي ايضا

جعلهم القرع سببا له قوله لا بد للقرع من مقاومة الجسمين للاخر ان لم تكن صلابة فانه يحرق الماء

سريعا بقضيب حتى تشعر بذلك المقاومة اذ بعض المخرق فالعلة الاولى مع المقاومة لا الصلابة

هذا ما ذكروه وفيه بحث اما اولا فلان المثال الذي ذكروه وهو خرق الماء سريعا مما يبطل الدعوى

اذ هو تفرق عنيف وهو القلع وهذا ايضا لا يختص بالقرع فان القلع لا بد فيه ايضا من مقاومة فان

تفرق القطن غير مصوت ايضا قولهم فالعلة الاولى مع المقاومة كذلك ذهب جزء العلة المقاومة والصواب

ان يقال لا بد في القرع والقلع من المقاومة وان لم توصل الصلابة اما في القرع فكما اذا قرع الماء

بشيء فانه يصوت مع عدم الصلابة واما في القلع فكما في القطن فانه لا يصوت لعدم المقاومة فجزء العلة

المقاومة لا الصلابة ثم الصوت قد يكون جهيرا وقد يكون خفيا وقد يكون حادا اي زيرا او

ثقيلا اي بما وسبب الجهارة والخفاء اختلاف المقاومة واختلاط الاصوات فان شدة

المقاومة توجب الجهارة وضعفها الخفاء واختلاطها توجب الجهارة وسبب حدة الصوت صلابة

المقروع او ملاسته كما في اوتار الدعائي المحمل فانها صلبة ملسا او قصر المنفذ كما في المزامير القصيرة

او ضيق الثقوب كما في المزامير الملتوية مثل المزمار الاي طاسي وسبب الثقل مقابلات هذه الاسبا

قال واما الحرف الخ اقول ذكر في الشفا ان الحروف هيئة عارضة للصوت يتميز بها

عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع قوله في الحدة والثقل اي الزيرية والبمية

وانما قيد بهذا ليخرج عن هذا التعريف لانهما ايضا هيئتان عارضتان للصوت يتميز بها عن مثله في المسموع ولتمايزهما غير محسوس في المسموع

خروج ما لا يكون عبرة في المسموع كالصوت الملائم للطبع وغير الملائم فان لكل منهما بعرض بعيد ثمان بهما عن الاخرس لكن
تبع ذلك التمييز المطبوع هذا نظر قوله وفيه بحث لانه ان اراد بالمسموع الصوت المعروض للهيئة فالصوت الملائم
او غير الملائم ايضا مسموع فيكون التميز اتفق في المسموع فان اراد به الهيئة بعد ان يكون عنوانا بالمسموع الى
المسموع وحرر الامر ان الهيئة الصوت الملائم او غير الملائم ليست بمسموعة بعد انما هو المعروف المشهور للحروف وغيرها فلها
وفيه نظر اذ الحروف ليس تلك الهيئة فقط بل الصوت مع تلك الهيئة والصوت مادته والهيئة صورته اذ لا نفهم
من الحروف الا ذلك المجموع ولان الحروف لفظ لانه مادة الكلم التي هي الالفاظ والملفوظ من ذلك قال الخليل
لاصحابه من الى اذ يلفظون بالكاف في لكن الباقي ضرب ويلفظ كره ونما قال ان الكاف والباقي تلك الهيئة فقط
وهو وقيد بصدد التعليم والتفهيم والظاهر قوله مشعر بان الحروف هو المجموع وما سأله اصرح في ذلك فالصواب
ان الحروف هو صوت عرض له تلك الهيئة **قال قلت** نحن نعني بالحروف تلك الهيئة **فلما** الحروف من الامور الخفية لا من
الاعتبارات حتى نتبع فيه العادة ان يجب فيه تحقيق ما نفهم من الحروف ثم الحروف اما مصوتة واما صامتة و
المصوتة اما مقصورة وهي الحركات الثلث التي لا تعد من الحروف في اكثر اللغات وقد عرفت معنى الكتابة التي هي
او ممدودة وهي التي تحصل من اشباع الحركات الثلث وتسمى حروف المد واللين وهي اي المصوتة مقصورة
كانت او ممدودة لا تكون الا ساكنة لانها لو كانت متحركة لا تسع مدها واذا عرفت المصوتة فباقي الحروف هي
الصوامت فعلم من هذا ان الواو والالف والياء مشتركة بين المصوتة والصامتة لانها ان كانت حاصلة من الاشباع
كانت مصوتة والا فصامتة سواء كانت متحركة كقولنا وعد او ساكنة كقولنا قول والالف اذا كانت صامتة
تسمى همزة ولا يمكن الابتداء بالمصوتة لسكونها كما مر ولا بالصامتة وصلا لما الكونها ساكنة هو بل اما مع مصوتة
مقصورة وهو بعد المجموع حرفا متحركا في الاكثر ومع ممدودة وهو بعد المجموع حرفين احدهما متحرك والاخر ساكن
ويمسكوا فيه بالضرورة وزعم قوم ان الابتداء بالصامت الساكن جائز بل واقع في اللغات مثل كليد في الفارسية و
كذا في غيرها من اللغات وبانه لولم يجز الابتداء بها لتوقف الصامت في الابتداء على المصوت والمصوت موقوف
على الصامت فيلزم الدور واجابوا عن الاول بانه لا نم انه ساكن بل يتبعان حركة مختلسة لا يدركها الحس الا بالكلم
وعن الثاني بما ذكر في الكتاب قوله والابتداء بالمصوتات اي ابتداء المصوتات الممدودة حركة قوله وابهام وبها
تبهم اي معاينة ثم يدل بها يمر على انها وبها مطلقا اذ يكون ابتداها وهي ساكنة عند الحلق البسيط نهاية لا انكل
يكون بالهمزة فيه قوله فيكون طرفاها الحركات اما طرف الابتداء فظ لانها من اشباعها واما طرف الانتهاء فلانها
كانت معاينة بدليل بها قوله فالحركات ابعاضها لان الحركات داخلة في ابتدائها وهذا امر لا ندرك بالحس في قوله
موصلة في ان ونحوها اخر زمان حبس النفس مثل الباء في نصرت ولي ولا زمان ارسال النفس مثل الباء في ثاب والحماد
بحبس النفس او ارسالها لم تعط سواء كان في اول الكلمة او وسطها او اخرها في قوله كالصبر والنسر جاز اعلت

هنس مكمل عدد الشين وكذا السين بخلاف الكاف ولذا مثلت مثل لا تمكمل ابدا لها والظاهر ان اتحادها اتصال مابينه فاذا
اخرجاح مكمل عدد لها لكون يعب قسم ال انتهاجات وخاصة متوالية بطرح ما واصلا والفرق بين العين حيح والصوات
في لغة العرب فصيح دون غير لغة العرب بحسب حاله وكثرة فصول التركيبة اقل منها وصوامت الغذائية اكثر ثم
اوسع المصوتات الالف ثم الياء ثم الواو وهو معتبر بمقدار انفتاح الفم واثقل الحركات الضمة لانها لا تتم الا بعمل
العضلتين الصغيرتين اللتين في طرفي الشفة احداهما من الجانب الاعلى الى الاسفل والاخرى من الاسفل الى الاعلى
ثم الكسرة اذ يكفي فيها العضلة الواصلة الجاذبة ثم الفتحة اذ يكفي فيها عمل ضعيف للعضلة **خاتمة** البلاغي
اعدل المركبات الثلاثية ما يبتدأ فيه بمتحرك ويوقف عليه بساكن ويكون بين المتحرك والساكن متوسط تعدلهما في
المتوسط وان كان متحركا حواب سؤال مقدر وهو ان يقال الحروف المتوسط اما ان يكون متحركا او ساكنا فان
كان متحركا يحصل التنافر بينهما وبين الاخر الساكن وان كان ساكنا يمنعه بين الاول والجواب ان المتوسط وان كان
متحركا لكن الحركة الابتدائية اسهل انتقال للتنافر بين الاوسط المتحرك والاخر الساكن اقل وفيه بحث لانه ان الحركة
الابتدائية قد يكون بحيث لا يحس بخفتها وايضا الوسط قد يكون ساكنا فهذا الجواب كيف يتم فهنا كل بل الطريق
ان يقال بين الابتداء والانتهاء مباعدة لتضادهما فالوسط يعدلهما والاقل كاف فيكون حروف واحدة ثم اجتماع الساكن
جائز مع حروف المد اذا ذات وفي الاكثر الساكن العين اذا وقف عليه وان اجتمع فيه ساكنان فما ان ثبت لكن
الاخير مشعور بحركة مختلسة والظاهر انه لا فرق بينهما **قال** الفصل الثالث في **اقول** لا دليل على
حصول الطعوم من باقي الكيفيات المذكورة في الاجسام المذكورة سوى الاستقراء والعامل قوله واستخرج الطعوم
هذا من باب الطب ومعرفة الادوية قوله والالم واللذة الجسمانيان منها وما ذكرهما يعني الالم الجسماني
كالم الجرح والقطع واللذة الجسمانية كلذة الماء العائق والدهن الغائر على العضو الذي فوق ابدا بالمعنى
جملة ما يحس بحس اللمس وما ذكر مما اهل الحكمة قوله ونقل عن الجمهور نقل الشيخ عن الجمهور انهم عرفوا الرطوبة
بانها ما يلتصق بالجسم الملاصق لها ملامسة والسهلة كلافة وفي هذا التعريف بطلان الناس الملاقي جدا
كالعظم المحترق يلتصق بالملامس لا لرطوبته ولذلك الشيخ بوجه اخر وهو ان الالتصاق لو كان للرطب اشد
التصاقا بالاصبع والعسل كالماء ولذلك ان الماء ارطب من الدهن والعسل وليس اشد التصاقا منهما بالاصبع واجاب الامام عنه
في الماء اسهل من غيره في العمل فيكون اشد التصاقا ثم اللطافة تقال بالاشتراك على معان اما القوام الغير
سهولة قبول الاشكال الغريبة وتركها كالماء والهواء وعلى قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا لسهولة
كالعنب وعلى سرعة التأثر من الملاقي كالورد وعلى السفافة واذا عرفت اقسام اللطافة عرفت اقسام الكثافة
في مقابلتها فالكثافة ايضا تقدم عرفوا اللذة بادراك الملائم والالم بادراك المنافي واعترض الامام
عليه بالصواب ان ادراك الملائم ملزوم اللذة واذا اللذة تترتب عليه وشرطه تقدم الم حكم الالم وكذا

يجد من ذكرنا اللذة الخلاص عن الألم فجعلها عدمية وزيفه الإمام بأنا إذا وقع بصر إنسان على صورة مليحة دفعة فإنه يلتذ مع أنه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى يحصل بتلك اللذة خلاص عن ألم الشوق إليها وفيه نظر إذ لا نسلم أنه ما كان للنفس ألم الاشتياق إلى صورة مليحة حصلت في تلك الصورة عنده والدليل على انحطاطه عن ألم الاشتياق لتلك الصورة أنه يفعل الالتذاذ بتكرار الرؤية لأنه في الألم وقل الالتذاذ واتفق الفلاسفة على أن تفرق الاتصال سبب للألم كما في الجرح والقطع والضرب فإنه يفرق بعض أجزاء اللحم وكما في الألم الروحاني فإنه انقطاع تفرق الاتصال مع المطلوب ونقض بأن التفرق علة ثبوت الألم وجودي فلا يكون علة له بالذات يعني يكون علته شيئا آخر وهو يكون مع تلك العلة وأن الشكل إيجاد قد يقع في الأصبع ولا يحس بالألم إلا بعد زمان وقد وجد التفرق دون الألم فلا يكون سببا له وزاد ابن سينا سببا آخر للألم وهو سوء المزاج أي تغير مزاج العضو بورود ما يضاد كيفية مزاج ذلك العضو وفيه نظر لجواز أن يكون سوء المزاج سببا للتفرق الموجب للألم لا أنه سبب له بالذات لأن ورود تلك الكيفية إما أن يكون بورود جسم حامل لها مخالف في الطبيعة لجسم ذلك العضو ومع تحقق التفرق والتحادر أنه لمجاورة الجسد للعضو المفضية إلى الألم وهذا أيضا الآخر تفرق شيء من الدم أو الورم أو الحرارة ضرورة **قال** الصحيفة الثالثة في **أقول** ما ليس بمحسوس أو الحس على المحسوس بأسا كالحركة وعلى ما ليس بمحسوس بإحدى الحواس أصلا كالزمان وهذه الصحيفة فيما ليس بمحسوس أولا سواء كان محسوسا بأمنه أو لم يكن محسوسا أصلا وهي مشتملة على فصول الفصل الأول في قسمة الكم وبيان الأبعاد الكم متعرف في صدر الكتاب أنه الذي يقبل القسمة لذاته وهو إما متصل أو منفصل والكم المتصل هو الذي أمكن فيه فرض أجزاء تتلاقى على حد مشترك هو نهاية الملاقيين كالخط فإنه يمكن أن يفرض فيه نصفان يشتركان في حد هو نهايتهما وهو النقطة إذ مقطع النصفين يكون نقطة وكالسطح والجسم المشترك بين قسميه يكون خطا والمشترك بين الجسمين يكون سطحا والكم المنفصل ما لا يمكن فيه فرض أجزاء تتلاقى على حد وهو العدد إذ ليس بين أجزاء العدد حد مشترك يكون نهاية الملاقيين والكم المتصل إما قار الأجزاء وهو أن يكون أجزاؤه حاصلة معا وهو المسمى بالمقدار أو لا يكون قار الأجزاء وهو الزمان إذ أجزاء الزمان لا توجد معا بل يكون متعاقبة وأما أنه كم متصل فلأن الآن حد مشترك بين ماضيه ومستقبله واعلم أن الآن المشترك ليس هو الآن الموجود دائما على البدل لأنه موجود بدون الماضي والمستقبل وبهذه التي طرفه وطرف التي يمتنع أن يوجد بدونه بل هو الآن الذي يفرض منقطعا لامتداد الزمان الموجود في الذهن لأنه يكون نهاية ماضيه ومستقبله هذا هو تحقيق الأمر ويرد عليهم أن الحركة أيضا كم غير قار لأنها بالذات قابلة للقسمة وزعمت الفلاسفة أن قبولها الانقسام ليس لذاتها بل بواسطة انطباقها على المسافة والزمان اللذين هما كمان بالذات فما جعلوها من الكم بل جعلوها نوعا من أن ينفعل ولا خفاء أنها لذاتها قابلة للأقسام

هو أعني الزمان والمسافة والأولى أنها على جميع التعريفات المنقولة من الثقات من خروج ما بالقوة إلى الفعل على التدريج وتعتبر حال الموجود وغيره لكن قابلة للقسمة ضرورة قوله وهو الجسم التعليمي وحقيقته مجموع الطول والعرض والعمق مع قطع النظر عن المادة وهذا عرض إذ هو قائم بالمادة وإنما سمي جسما تعليميا لبحثهم في علم التعليم وهو العلم الرياضي سمي علم التعليم إذ فيه يكتفي العلامات من البراهين بأن الأقسام والجسم التعليمي أيضا يسمى ثخنا والثخن هو حشو ما بين السطوح ثم الكم إما بالذات وهو نفس هذا الامتداد من الطول والعرض والعمق والزمان والعدد أو بالعرض وهو الذي يكون انقسامه لا لذاته بل بواسطة مقارنته ما هو بالذات كم بالذات موجود فيه أو يكون هو موجودا في الكم بالذات كالشكل الحاصل في الخط والسطح والجسم التعليمي أو يكون موجودا مع الكم بالذات في محل واحد كالسواد وغيره من الألوان الموجود في الجسم الذي هو محل الكم بالذات والزمان بالنظر إلى أنه كم بالذات وكم بالعرض بالنظر إلى انطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي كم بالذات وكم منفصل بالعرض لأنه يعرضه الانقسام إلى الأيام والساعات والشهور والسنين لأنه صار عددا والحركة كم بالعرض لانطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كم بالذات وقد بينا أنها كم بالذات أيضا كالزمان **قال** أما تناهي الأبعاد **أقول** اتفق جمهور العقلاء من الفلاسفة وأهل الملة على أن الأبعاد متناهية أي لا يمتد بعد من شيء من الجهات إلى غير النهاية وخالفهم بعض الهند وذهبوا إلى أن الأجسام غير متناهية ومن يكون الأبعاد أيضا غير متناهية إذ الجسم لا يوجد بدون البعد احتج الجمهور على تناهي الأبعاد بوجوه **آ** لو كان البعد غير متناه فيفرض خطا غير متناه في ذلك البعد الغير المتناهي ويمكن خطا آخر متناهيا موازيا له ويمكن حركته بأن يفرض حركة جسم يكون هذا الخط عليه حتى مال طرفه من الموازاة إلى المسامتة وهو فرض الكرة خرج هذا الخط من كونها إلى محيطها موازيا لذلك الخط ولا حاجة إلى ذلك والمراد بالموازاة بين الخطين كونهما بحيث لو أخرجا في الجهتين إلى غير النهاية لما التقيا والمراد بالمسامتة أنهما لو أخرجا في إحدى الجهتين التقيا فإذا فرض هذا الخط موازيا للخط الغير المتناهي فإذا مال طرفه نحو الخط الغير المتناهي لا بد وأن يصير بحيث لو أخرج التقى الخط الغير المتناهي فيصير مسامتا وإذا صار مسامتا يحصل في الخط الغير المتناهي نقطة هي أول نقطة المسامتة لكن ذلك محال لما يلزم منه وهي قولنا لو كان الخط الغير المتناهي فلو مال طرف الخط المتناهي من الموازاة إلى المسامتة حصل في الخط الغير المتناهي نقطة هي أول نقطة المسامتة وظاهر لأن المسامتة حادثة فلا بد وأن يكون لها ابتداء وأما أن أول نقطة المسامتة محال فلأن كل نقطة فرضت أول المسامتة لا يكون أول المسامتة بل يكون المسامتة قبلها وذلك لأن المسامتة إنما يحصل بحركة طرف الخط المتناهي والحركة تنطبق على المسافة ضرورة وكل مسافة فرضت يكون منقسمة لأنها يكون خطا والخط

يمكن تنصيفه وإذا كانت تلك المسافة منتصفة يكون الحركة على نصفها قبل الحركة على تمامها فيكون المسافة حال الحصول
إلى النصف قبل المسافة المفروضة ولا يكون تمام المسافة ما قلت لم لا يجوز أنه لو مال طرف الخط المسامت كما صار
مسامتا للخط الغير المسامت لم لا يجوز أن يكون بعد الميل أيضا موازيا قلت لا بد أن يصير مسامتا له بأي قدر
مال لأنا إذا فرضنا الخط الغير المسامت خط اب

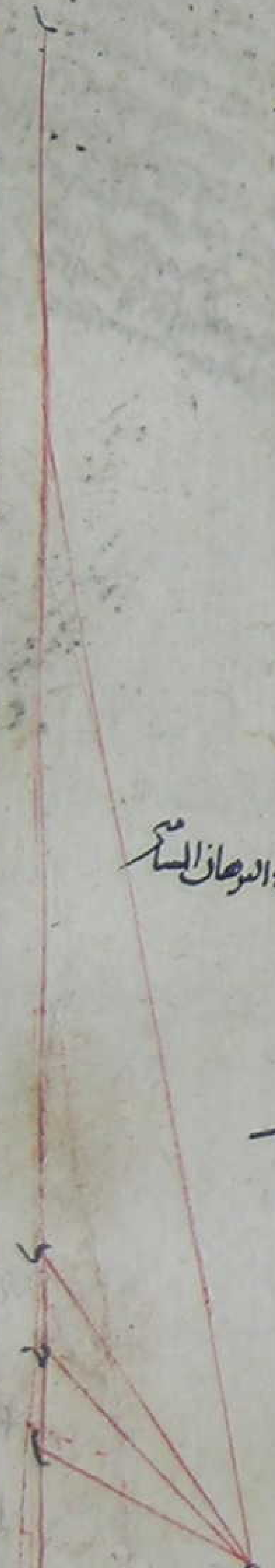


موازيا أيضا لخط اب فيكون خط جه
خط اب حصل له أدنه ده حتى فرضنا خروج خط جد فكلما زاد طوله زاد بعده عن خط جه
ضرورة وكلما زاد بعده عن خط جه قل بعده عن خط اب إلى أن ينتهي إليه وهذا واضح أو نقول يحكم بديهة
العقل أنه مسامته إذا مال ميلا أكثر فلا بد للمسامتة من الابتداء وقبله يكون موازاة ضرورة فلا بد من
موازاة فيكون بعدها مسامتة ويتم الكلام بالنسبة إلى تلك الموازاة والمسامتة وهذا هو تقرير هذه الحجة
وهي مبنية على انتفاء الجوهر الفرد لأنه على تقدير ثبوته يمكن بيان بطلان الملازمة لأنه حينئذ ينتهي قسمة المسافة
إلى الجوهر الفرد ويمضوا النقطة المسامتة وأيضا نقول لا يجب من أن يكون الجوهر منقسما ولا فإن كان
ملام انتفاء اللازم كما ذكرنا وإن لم يكن فلأن الملازمة بعض ما ذكر وانتفاء اللازم كما منعوا فإنهم منعوا الملازمة
بعض ما ذكر في نفي اللازم بأن قالوا لا نم أنه لو مال طرف الخط المسامت يلزم أول نقطة المسامتة في الخط
الغير المسامت بل لا يلزم لأن المسامتة إنما يحصل بحركة طرف الخط المسامت والحركة إنما يكون على المسافة وكل
مسافة منقسمة إلى النصف والحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى تمامها فقبل كل مسامتة مسامتة إلى غير النهاية
وهذا المنع منسوب إلى الإمام المحقق نصير الدين الطوسي ره وقيل أيضا على هذه الحجة أن المحال وهو
عدم أول نقطة المسامتة إنما يلزم من مجموع مركب من الخط الغير المسامت والخط المسامت في موازاته و
حركته فجاز أن يكون كل منهما ممكنا ويلزم المحال من المجموع إذ اجتماع الممكنات قد يستلزم المحال كالكتابة
لزيد وعدمها فإن كلا منهما ممكن ومع ذلك يلزم من اجتماعهما محال وهو اجتماع النقيضين وهذا المنع
منسوب إلى الإمام أثير الدين الأبهري وهذان المنعان يردان في كثير من المواضع أما الأول فحينئذ يكون
ما يدل على انتفاء اللازم إثباتا من الملزوم فإنه كما يدل على انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فيقدح في الملازمة
وههنا كون الحركة على المسافة المنقسمة الدالة على انتفاء اللازم إثبات عين الملزوم وأما الثاني فحينئذ يكون
الملزوم عدة أشياء ويكون المطلوب انتفاء بعضها ولم يتضح لنا الجواب إلا لما في موارد بعضها أما جواب
الثاني فبأن يقول إذا كان المجموع مستلزما للمحال يكون الاجتماع من أجزائه محالا بالضرورة لأن اجتماعها
مستلزم المحال ضرورة فإذا كان بعض الأجزاء واقعا يلزم امتناع باقي الأجزاء إذ لو أمكن يلزم إمكان
الاجتماع وقد علم أنه محال وههنا البعد المسامت وحركته واقعة فيلزم امتناع البعد الغير المسامت

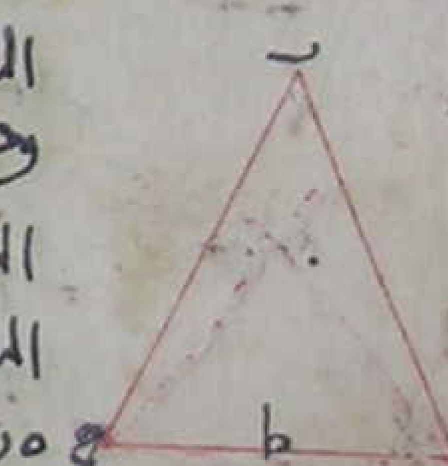
فإن قلت يمنع عدم وجوب أن البعد المسامت مع امتناع البعد الغير المسامت ظاهرا يكفي في نفيهما نعم يعم نفي من
المبدأ [illegible] بعضه وأما الجواب الأول فهو أنه يقول إذا عدم الملزوم [illegible] من اللازم أولا والسبيل إلى منعها إنما
ذكرنا وما ذكرتم إذا تحرك طرف الخط المسامت يجب الخط الغير المتناهي وأما أن نفي الخط الغير المسامت نقطة المسامتة أولا
الأول إنما ذكرتم من نفي اللازم على تقدير الملزوم وأما الثاني فلما ذكرنا في إثباته على ذلك التقدير **قال** الثاني الخ **أقول**
هذه الحجة مذكورة في الإشارات وتقريره أنه لو كان البعد غير متناه نفرض في البعد الغير المتناهي امتداد الأمر متناه من
مبدأ أنهما واحد كساقي المثلث ونفرض بينهما أبعادا متزايدة بقدر واحد ويكون تلك الأبعاد وتلك الزيادات أيضا
غير متناهية ويكون كل زيادة مع المزيد عليه في بعد يكون كل جملة فرضت من الزيادات من جانب المبدأ في بعد منهما
لكن يلزم أن الأولى أن أبعاد ما بينهما يمكن أن يتزايد بقدر واحد وذلك لأن الخطين كلما بعدا عن المبدأ
يصير البعد بينهما أعظم فيوجد يكون زيادة على البعد السابق عليه بقدر زيادة البعد السابق على سابقه
الثانية أن الأبعاد المفروضة بينهما وتلك الزيادات غير متناهية وهذا أيضا واضح لأن البعدين إذا كانا
غير متناهيين يكون الأبعاد ما بينهما أيضا غير متناهية وإلا لزم تناهي البعدين وإذا كانت الأبعاد غير متناهية
كانت الزيادات أيضا غير متناهية ضرورة تزايد في كل بعد سوى البعد الأول زيادة وتلك الأبعاد غير متناهية
والثالثة أن كل جملة فرضت من الزيادات من جانب المبدأ يكون في بعد من تلك الأبعاد وذلك لأن كل
زيادة فرضت يكون في بعد مع المزيد عليه لأن ذلك البعد يكون بقدر المزيد عليه مع تلك الزيادة ضرورة و
المزيد عليه أيضا يكون مشتملا على زيادة مع ما زاد عليه وعلى أن ينتهي إلى البعد الثاني في البعد الثالث
فيكون في البعد الثالث زيادتان زيادة الثاني على الأول وزيادة الثالث على الثاني وإذا كان البعد الثالث
في الرابع يكون الزيادات موجودة بعضها مع الزيادة التي له على الثالث فيجتمع في الرابع جملة الزيادات
السابعة مع زيادته وبكذا يكون زيادات وعلى هذا كل جملة فرضت من الزيادات يكون في بعد وإذا ثبت هذه
المقدمات الثلث فنقول لا بد من أن يكون جميع الزيادات الغير المتناهية موجودة في بعد من الأبعاد التي
من الامتدادين أو لا يكون ولا سبيل إلى شيء منهما أما الثاني فلما بينا أن كل جملة من الزيادات لا بد وأن
يوجد في بعد وأما الأول فلأنه لو كان جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد من الأبعاد التي بين الامتدادين
يلزم أن يكون ذلك البعد غير متناه وهو من الامتدادين محصور بينهما وما لا يتناهى بين حاصرين وذلك
يدل على الاستحالة **فإن قلت** ما الحاجة إلى قوله متزايدة الأبعاد ما بينهما بقدر واحد لأنه لو كان
الزائد بقدر أقل أو أكثر يتم الكلام **قلت** إنما قال بقدر واحد لأنه لو كان زيادة كل بعد أقل من زيادة
ما قبله كما يكون مثلا كل منها نصف ما قبله جاز أن يكون الزيادات غير متناهية مع بعد الوجود في بعد
متناه عند الفلاسفة لأن كل خط عندهم يمكن تنصيفه وتنصيف نصفه وتنصيف نصف نصفه إلى غير النهاية فعلى

وحيث عندهم في الخط المساوي بعاد غير متناهية كل منها نصف ما قبله فحينئذ لا يتم الكلام الا بان يكون الزائد ابدا مما يعتد واحدا او اكثر وانما خصوا المثل بالذكر لا نفي حصول الزائد اذ يوصل المثل في الزائد بعد اليوم بهذه الحجة
وفيها نظر لان قوله في المقدمة الثالثة ان كل جملة من الزيادات يوصل في بعد ليس بصحيح لان جملة الزيادات انما يوجد في ابعاد هي اواخر الابعاد المشتملة على تلك الجملة او ما بعدها مثلا عشر من الزيادات انما يوجد في البعد الذي هو اخر الابعاد المشتملة عليها وهو البعد الحادي عشر فانه اخر الابعاد المشتملة على تلك الزيادات وانما يشتمل عليها البعد الحادي عشر والثاني عشر وعلى هذا الى غير النهاية وهذا امر واضح ضروري ولما لم يكن للزيادات العدد المتناهية اخر الابعاد المشتملة عليها الا ما بعدها اسمع وجدانها في بعد ويمكن ان يقال هذه الحجة ايضا مادام فرض الامتداد من الى غير النهاية على نسبة ساقي المثلث تمكن ان لو كان علم الساقي يحقق على نسبة كل من الامتدادين لجواز ان يكون بينهما اصل ما يساوى ما هنا وزمن لا اخر وحينئذ لا يتم بهذه الحجة ويمكن تقرير هذه الحجة بوجه الطف واخصر بان يقال ان الامتدادين غير ذلك المبدا الذي يتصل البعد بينهما اعظم من زيادتهما بازدياد البعد بينهما فلو كان بعدهما عن المبدا غير متناه يكون البعد بينهما غير متناه لكنه يرد عليه ان يقال لا نم انه لو ازداد البعد بينهما بزيادتهما يلزم تعذر بناء هيهما على تناهي البعد بينهما بل انما يلزم لو علم تناهيهما علم تناهي الازدياد بينهما علم تناهي البعد بينهما وذلك غير بحال وحينئذ بيان استحالته وقد وقع في كلام المتاخرين وجه اخر لهذه الحجة وهو ان يقال لو كانت الابعاد غير متناهية نفرض امتدادين خرجا من مبدا واحد على وجه يكون الزاوية التي بينهما ثلثي قائمة فيلزم ان يكون الخط الواصل بينهما مساويا لما هو هنا ولعدم التناهي يكون ايضا غير متناه فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين وانما قلنا ان الخط الواصل بينهما مساو لكل منهما لانه لو كانت الزاوية بينهما ثلثي قائمة ونفرض او نفرا اخرى في ذلك المثلث ايضا ثلثي قائمة فيكون الزاوية الثالثة ثلثي قائمة لان الزوايا الثلث في كل مثلث مساوية لقائمتين بينه اقليدس في كتاب الاصول فيكون زواياه الثلث متساوية وكل مثلث زواياه متساوية يكون اضلاعه متساوية بينه اقليدس ايضا واكثر هذا منسوب الى رشيد الدين الوطواط وفيه نظر لان ذلك انما يلزم ان لو كان الخط الواصل بينهما واصلا بين طرفيهما حتى يحصل المثلث بهما وذلك انما يكون ان لو كان لهما نهاية وهو عين النزاع **قال** البرهان التطبيقي **اقول** تمسكوا في تناهي الابعاد بالبرهان التطبيقي الذي مر ذكره في ابطال التسلسل قالوا اننا نفرض في البعد الغير المتناهي خطا غير متناه ونفرض في هذا المبدا الغير المتناه مبدا اخر فيحصل خطان المفروض الاول والمفروض الثاني وكان الثاني بعض الاول ونطبق الثاني على الاول فان استمرا ولم ينقطع الفصل لكن الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهو محال وان نقص المفصول ساقط وبساوي الاخر لانه زائد عليه بقدر متناه وبعضهم فرض امتدادين احدهما انقص من الاخر من الطرف المتناهي وفرض تطبيقهما وتمم الكلام وقد

بها في ابطال التسلسل فساد هذه الحجة فيتطلب منه **قال** الرابع الحجة **اقول** الحجة الرابعة ما ذكره الشيخ سهمان بالدين المعقول في كتابه الالواح والالواح وما ذكر في الكتاب ليس ما ذكره بعينه بل هو مع اصلاح فيه لكن ما ذكره قال العلم ان الابعاد كلها متناهية اذ لو كانت الامتدادات غير متناهية من جميع الجهات كانت سعة العالم غير متناهية وذلك محال لانا لو فرضنا جسما مستديرا وليكن تربيعا او فرضنا خروج ستة خطوط من جوانبه بحسب تقسيمه الى ستة اقسام متساوية ذاهبة الى غير النهاية فلا يشك احد ان كلما تعدت من الجسم المذكور اتسعت واما تعاقبا ذاهبا يقسم سعة العالم كلها ستة اقسام فاما ان يكون كل خطين من جملة الستة الذاهبة الى غير النهاية قد عبر متناه وهو محال لانه محصور بين حاصرين واما ان يكون بين كل اثنين قدر متناه فجميع الستة الاقسام المتساوية يكون متناهيا هذا ما ذكره وفيه خطوات زدنا وجهة كلها وهو قوله الابعاد كلها متناهية والجواب عنه ايضا كلما اذ قال اذ لو كانت الامتدادات غير متناهية من جميع الجهات ومعلوم ان بعض الموجبة الكلية انما هو السالبة الجزئية فيلزم منه ان يقول اذ لو لم يكن بعض الامتدادات متناهية وحينئذ يتم حجته والملازمة التي ذكرها وهي قوله فلو كانت الامتدادات غير متناهية من جميع الجوانب كانت سعة العالم غير متناهية حالا يكفي وانه لانه اما ان يراد بسعة العالم ما يكون في جهة طول الامتدادات الستة او ما يكون في حجم عرضها على سبيل الاستدارة كالدائرة حول الترس فان اريد الثاني ظاهر الملازمة اذ لا يلزم من لا تناهي الامتدادات طولا تناهي السعة عرضا على الاستدارة وهذا واضح وايضا ما ذكره في بيان اللازم يدل بعينه على فساد الملازمة وان اريد الاول فالملازمة مسلمة لكن لا يتم اثبات اللازم لما ذكره من تناهي البعد بين كل اثنين انما يدل على تناهي السعة عرضا لا طولا وهذا غير خفي على كل من له ادنى بصيرة وما يدعو لاصلاح حجته مقدمة لا يطلع عليها الا ذو حدس وسكينة وهو انه لا يشك انه كلما بعدت الامتدادات عن الترس يصير ما بينها اوسع فيزداد نهايتها وسعة ما بينها فلو كانت الامتدادات غير متناهية كانت سعة ما بينها غير متناهية فيلزم الانحصار وهذا الاحتجاج الى الترس بل يصح من الامتدادين خرجا من مبدا واحد فان زيادة الامتداد او حصلنا زاوية الانفراج فلو امتدت الخطوط الى غير النهاية يلزم ان يصير الانفراج غير متناه لا ان يكون السعة غير متناهية **قال** بعد ما وصل الى **اقول** هذه الحجة مما وصل من كلام المتقدمين والمتاخرين مع ما زيد عليه من الاصلاح والنسبة وهكذا لنا دليلان لا مزيد عليهما في هذا المطلوب الاول ان الابعاد كلها متناهية اذ لو كان بعض الابعاد غير متناه نفرض خطا غير متناه في بعد غير متناه ولنكن خط ا ب ح د ونفرض نقطة ه على بعد منه ونخرج منها خطا يصل اليه على وجه يكون خط ه ح كخط لقب فزاوية هجا منفرجة وزاوية هبا لا زالة وزاوية هجا مثل زاوية حدب بالشكل الخامس كما مر ومجموعهما كزاوية هبا لانها خارجة عن مثلث بنيه اقليدس في الشكل الثاني والثلثين من المقالة الاولى من كتابه فزاوية هجا نصف زاوية هبا واذا اخرجنا منه خطا مستقيما الى د حتى يكون خط ح د كخط ه ح



يكون الزاوية بهذا النصف الزاوية بعينها بعين ما ذكرنا الا ان كذا اذا اخرجنا خطه ر يكون الزاوية بهذا النصف الزاوية
بهو على هذا الكل الزاوية بحدث بعد ذلك يكون بصفة ما قبلها اذا ادعى الشرط المذكور وهوان يكون من ه الى الموضع
المقطع من خط اب ح د مثل ما يكون من موضع المقطع الى تلك الزاوية وقبل الزاوية تفرض يكون ما بعدها
من الزوايا لم كانت حد الهلالية اما جزلها او جزء جزئها فيلزم ان يكون جميع الزوايا التي تحدث بعد الزاوية
بعد حد الهلالية وان شئنا كان خطا ابح غير متناه كانت الزوايا الممكنة ايضا غير متناهية ويكون كل زاوية منها
مركبة من جميع ما بعدها فيلزم تركيبها الزاوية بها من اجزاء غير متناهية كل منها منقسم وهذا محال فهما ملازمة
مع نفي اللازم اما الملازمة فلان قولنا لو كان خط ابح غير متناه لكانت الزاوية تصاحبه من اجزاء غير متناهية
كل منها منقسم وقيل بيانها واما استحالة اللازم فهو كون الزاوية تصاحبه من اجزاء غير متناهية كل منها منقسم
فلانه لا يخلو اما ان يوجد حجم من تلك الاجزاء الغير المتناهية مقدار او امتداد في نفس الامر ولا خفاء ان الشكل
امتداد ان غير متناهية يوجب تحقق امتداد غير متناه لان المقدار يزداد بزيادة مقدار عليه فلو كانت
المقادير الزائدة غير متناهية لتم صيرورة المقدار غير متناه فيلزم ان يكون مقدار الزاوية غير متناه
مع انها محصورة بين حاصرين وهذا بديهي الاستحالة فان قلت قد ذكرتم في التحفة السلمية ان الطائفة
ذهبوا الى ان المقدار المتناهي جاز ان يتجزى الى اجزاء غير متناهية كل منها نصف الاخر فلم لا يجوز ان يكون
ههنا كذلك قلت ان الطائفة ذهبوا الى امتناع الجزء الذي لا يتجزى فلزمهم قول كل مقدار متجزئ الى
اجزاء غير متناهية على التناصف والنوم ذلك طولها وكذلك ولا خفاء ان هذا باطل لانا نعلم بديهة ان الخط
كلما زيد عليه مقدار يصير اطول مما كان قبل الزيادة فمتى كانت المقادير الزائدة غير متناهية لزم صيرورة
الخط غير متناه اذ لو انتهى يلزم انتهاء المقادير الزائدة سواء كانت المقادير على التناصف او لا تكون
ومن هذا البرهان يلزم بطلان مذهبهم في امتناع الجزء الذي لا يتجزى من الفلاسفة لما ظهر من الوضوح هذا المحذور التجأوا
الى ان هذا انما يكون ان لو كانت تلك الاجزاء بالفعل وليس كذلك بل هي بالقوة وانما تصير بالفعل بالقسمة
فسلموا انها لو كانت بالفعل يلزم المحال ولا خفاء انه لا مدخل في ذلك لانفصال الاجزاء بعضها عن بعض بل
المدخل لحصولها وهي حاصلة ضرورة اذ هي لا تحصل بسبب الفك او بوجه اخر من وجوه القسمة بل كل وجه
من وجوه القسمة يتوقف على حصولها في نفس الامر وهذا هو معنى هذا البرهان ويبقى لنا ان نبين ان الشكل
المأموني والشكل الثاني والثلاثين من كتاب اقليدس اما المأموني فالمدعى فيه ان الزاويتين اللتين على قاعدة
المثلث المتساوي الساقين متساويتان كمثلث ا ب ح في البرهان المذكور ونوهمه ههنا والتقرير ان خطي
ا ب ا ح متساويان فلنتوهم ان يكون الدرقان ح متساويين لا بالوهم فنصف خط ا ح على نقطة ط ونفرض
انطباق ضلع ا ب على ضلع ا ح بحيث تقع ب على ح سطح اصلها على الاخر فهو يساويها ويلزم انطباق
ط على ح اذ لو لم ينطبقا يلزم ان يحيط خطان مستقيمان بسطح وهو بديهي الاستحالة فاذا انطبق ط



الاولى

على ط ح فقد انطبقت الزاوية على الزاوية ح فاذا انطبقتا فقد تساويا واما الشكل الثاني والثلاثون فنحو ما
اذا قام خط مستقيم على اخر مستقيم كخط ا ب على خط ح د فالزاويتان الحادثتان عن جنبتي خط ا ب ح
اعني زاويتي ا ب ح ا ب د اما ان تكونا متساويتين وتسمى كل واحدة قائمة وان كانت احداهما اصغر من الاخرى فالصغرى
تسمى حادة والكبرى منفرجة المقدمة الثانية اذا قام خط مستقيم على اخر كخط ا ب على خط ح د فالزاويتان
الحادثتان عن جنبتيه وهما زاويتا ا ب ح ا ب د اما قائمتان او متساويتان للقائمتين لان خط ا ب ان كان قائما
على خط ح د بحيث لا يميل الى جانب اصلا كانتا قائمتين تساوي الزاويتين ح وان لم يكن قائما كما في هذا المثال
فنفرض ما هو قائم ولكن خط ب ه فكان كل من زاويتي ح ب ه ه ب د قائمة وهما متساويتان
للاوليين لانطباقهما عليهما فالاوليان كقائمتين المقدمة الثالثة اذا وقع خط مستقيم كخط ح د على خطين
مستقيمين كخطي ا ح ب د فان كان مجموع الزاويتين الداخلتين اللتين في جهة واحدة من
خط ح د اقل من قائمتين فاذا اخرج خطا ا ح ب د في الجهة الاقل التقيا لانهما ان كانتا اقل من قائمتين يكون
مجموع الداخلتين اللتين في جهة اخرى اعظم من قائمتين فيكون الخطان مائلين الى الاخرى في تلك الجهة
بالاخراج في تلك الجهة يتقاربان ضرورة بسبب التقارب التلاقي بالضرورة المقدمة الرابعة الزوايا
المتقابلة الحادثتان عن تقاطع كل خطين متساويتان كزاويتي ح ه ب ا ه د الحادثتين عن تقاطع خطي
ا ب ح د وذلك لان مجموع زاويتي ه ح ه ا يساوي مجموع زاويتي ا ه د ح ه ا
لكون كل واحد من المجموعين معادلا للقائمتين فبعد اسقاط زاوية ح ه ا المشتركة زاوية ح ه
ب ا ه د متساويتين المقدمة الخامسة اذا وقع خط مستقيم كخط د ح على مستقيمين متوازيين
كمستقيمي ا ب ح د يكون الزاويتان المتبادلتان كزاويتي ا ر ح في الجهة الثانية كما مر في المقدمة الثالثة
ا ر ح ر ب كقائمتين كما في المقدمة الثانية يساوي المتبادلتان باسقاط المشترك ويلزم ايضا ان يكون
الزاوية الخارجة كزاوية ا ب مساوية للداخلة كزاوية ه د ح لان زاوية ه ر ب الخارجة كزاوية
ا ر ح لكونهما متقابلتين كما مر في المقدمة الرابع فيكون كزاوية د ح ر الداخلة فالخارجة كالداخلة واذا ثبت هذه المقدمات
فنقول كل مثلث اخرج احد اضلاعه فزاويته الخارجة مساوية لمقابلتيها الداخلتين فليكن
المثلث مثلث ا ب ح والضلع المخرج ب ح الى د ولنفرض من نقطة ح خط ح ه موازيا لـ ب ا
فزاوية ا ح ه مساوية لزاوية ا لكونهما متبادلتين وزاوية ه ح د مساوية
لزاوية ب لكونهما خارجة وداخلة فاذا جميع زاوية ا ح د الخارجة من المثلث مساوية لزاويتي
ا ب الداخلتين وهو المطلوب واما الوجه الثاني الصالح لنا فهو ما ذكرنا في ابطال التسلسل من طريق
الالوف وعدة الاحاد كما نقول لو كان البعد غير متناه فنفرض فيه خطا غير متناه من عندنا الى غير النهاية

التسلسل

فلابد فيها من علة الالوف فهي اما ان يكون مثل علة الاحاد او اقل او اكثر ضرورة ونتمم الكلام كما ذكرنا في
قال احتج الخصم الخ اقول احتج من زعم ان الابعاد غير متناهية بوجوه اقواها وجهان ا لو كانت الابعاد
متناهية فاما ان يكون الخارج عنها ممتاز جانب عن جانب او لا امتياز ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلان العقل
يشهد بان الجانب الذي يلي القطب الشمالي من الفلك غير الجانب الذي يلي القطب الجنوبي منه واما الثاني فكذلك
لانه اذا امتاز جانب عن جانب فلا بد وان يكون هناك امر وجودي اذ لا تميز في العدم المحض فلا بد وان يكون
مقدارا بالان ذلك الامتياز يتصور الى غير النهاية والجواب ان يقال لا نم ان العقل يشهد بان خارج الابعاد
ممتاز جانب عن جانب بل ذلك من الوهميات الكاذبة الناشئة من امتياز القطبين وايضا قولهم اما ان
يكون خارج الابعاد مصادرة اذ الخارج انما يقال لمسافة تكون بعد غايته موضع يفرض فيه [illegible]
لكن ليس هنا الوجه الثاني لو تناهت الابعاد فلو فرضنا ان شخصا وقف على نهاية الابعاد فاما ان يمنع
مد يده او لا يمنع وعلى التقديرين يلزم خلاف المقدر ولا انه ثمة جسم مانع عن المد وح قد وجد البعد
على تقدير عدمه وان لم يمنع كان البعد [illegible] هذا خلف والجواب انا لا نم انه لو امتنع مد يده فهناك جسم
مانع لم لا يجوز ان يكون امتناع المد لعدم الفضاء الجسم عنه قال الفصل الثاني الخ اقول هذا الفصل
في الخلاء وموضوع تعريفه قال الخلاء هو ان لا يكون بين الجسمين المتساعدين ما يلاقيانه وهذا تعريف الخلاء الذي
يكون بين الاجسام بقوله بين الجسمين المتساعدين وهو على هذا التعريف عدمي صرف ومعناه انه عدم الملاء
بين الجسمين المتساعدين قيل بعد يجرده عن المادة فلما حصل في مادة حصل الجسم والمراد
بالابعاد هنا الطول والعرض والعمق وهذا وجودي واعم من الاول اذ هو يشاول ما يكون بين الاجسام وما لا يكون
واحسن من هذا التعريف واقرب من الصواب ما قيل بعد موهوم في الاجسام الذي من شانه ان يملأه جسم وان
يخلو عنه وذلك لان الخلاف في البعد المكاني لا في البعد الجسماني اذ لا خلاف ان البعد الجسماني يمتنع خلوه عن
المادة واختلفوا في وجود الخلاء فقال جمهور العلماء انه ممتنع لذاته وذهب المتكلمون وكثير من القدماء الى انه
جائز واحتج هؤلاء واحتج الفلاسفة بوجوه ا لو لم يكن بين الجسمين المتساعدين ما يلاقيانه يلزم ان يكون بينهما
ما يلاقيانه وذلك لانه لو لم يكن بينهما ما يلاقيانه وبعدهما متساعدان فالبعد بينهما يكون قابلا للزيادة والنقصان
اذ البعض اقل منه ضرورة وما يكون قابلا للزيادة والنقصان يكون مقدارا والمقدار لا يتجرد عن المادة
اذ لو تجرد يكون مستغنيا عن المادة لذاته فيستحيل حلوله فيها وذلك محال اذ مقدار الجسم حال فيه
عنه فاذا لم يكن مجردا عن المادة وقد فرض تجرده فيلزم تجرده مع لا تجرده وهو محال وهذه الحجة وان
كانت مختصة بالتعريف الاول لفظا لكنها تعم التعريفين اذ يصح ان يقال البعد المجرد مقدار والمقدار لا
يتجرد عن المادة والجواب ان المقدار الجسماني مخالف للمقدار المكاني من حيث الجميع لان المقدار الجسماني

انه صح

بوجه صح

٥٧

المحال

بل الجسم محتاج الى المقدار المكاني من غير عكس لامتناع التداخل جاز استغناء الثاني عن المادة دون الاول وللملازم
الوجه ٢ لو وجد الخلاء فلو تحرك فيه جسم تتم حركته في زمان ضرورة لان وجود الحركة لا يمكن الا في زمان ولو تحرك
ذلك الجسم بتلك القوة ايضا في ملأ ما بقية مثل مسافة الخلاء مثلا ولكن كلها مثلا مائة ذراع كانت حركته في ذلك
الملاء في زمان اكثر من زمان الحركة الخلائية لوجود العائق فيه وبين الزمانين نسبة ضرورة وليكن بالنصف كساعة
وساعتين فلو فرضنا حركته ايضا بتلك القوة في ملأ نسبة رقته الى رقة الملأ الاول نسبة زمان الحركة الخلائية
الى زمان الحركة الملائية وهي النصفية فههنا كانت الحركة في الملأ الثاني في السرعة كالحركة في الخلاء فيلزم الحركة
مع العائق كهي لا معه وهذا محال وفيه اذ هذه الحجة في غاية الوضوح وقد ذكر ابو البركات وهو ان ما
ذكروه انما يصح ان لو كان استحقاق الحركة للزمان لاجل العائق لذاتها وذلك واضح البطلان لان الحركة
سواء كان هناك عائق او لا تقتضي قدرا من الزمان وبسبب العائق يصير ذلك الزمان اكثر لا ان الزمان كله لاجل
العائق حتى يلزم ان يكون زمان العائق نصف زمان العائق الذي هو ضعفه ومنع قوم بانه لم لا يجوز وجود
ملأ اخر نسبة رقته الى الملأ الاول نسبة زمان الحركة الملائية واجابوا بان الرقة والغلظة قابلتان
للشدة والضعف الى غير النهاية فتوجد تلك النسبة الوجه ٤ في علامات امتناع الخلاء الاول كوز جعل من الماء
في اسفله ثقبة ضيقة ومضيق الراس فاذا افتح راسه نزل الماء من اسفله وان ضم علا وذلك لانه لو نزل
لزم الخلاء فلو لم يكن الخلاء ممتنعا لما امتنع الماء عن النزول ومع ان طبيعته مقتضية للنزول الثاني اذا غمس احد
طرفي الانبوبة في الماء والطرف الاخر في الفم ومص الانبوبة صعد الماء لان الهواء الذي في الانبوبة يجذب
بالمص فلو امكن الخلاء لما صعد الماء لان الصعود على خلاف طبعه فلما حصل اللزوم سطحه بسطح الهواء الثالث القارورة
في راسها [illegible] فاذا ادخلناها في القارورة انكسر العالي فرج
الى الخارج كان سببا بدفع اطرافها الى الخارج واذا اخرجناها انكسر القارورة الى الداخل كان سببا بجذبها
الى الداخل وهذا انما [illegible] الخلاء وكون القارورة مملوء من الهواء اخذ دفع في الاول الهواء المدفوع
الخشبة اطراف القارورة فتنكسر الى الخارج وفي الثاني يحدث الهواء الذي في القارورة الى مكان الخشبة
عند الخروج ويجذب القارورة الى الداخل فتنكسر فلو كان الخلاء ممتنعا لما لزم شيء من ذلك وفي هذه العلامات
نظر لجواز ان يكون لها سبب اخر سوى امتناع الخلاء فانها تتم دلالتها بعد حصر اسبابها وبيان انتفاء
الجميع سوى امتناع الخلاء وقيل يجوز ان يكون سببها وجود الخلاء بان يكون في الماء قوة امساك بحفظ الماء عن
النزول وتجذبه عند الجذب وتجذب اطراف القارورة عند الاخراج وتدفعها عند الادخال
المجوزون بوجوه فا لو لم يكن الخلاء ممتنعا يلزم ان يمتنع الحركة المكانية على الاجسام والتالي باطل
وذلك لانه لو تحرك الجسم حركة مكانية يلزم احد الامور الثلاثة الممتنعة وهو اما تداخل الجسمين او

الخلاء الذي زمان الحركة م

الطراف صح

او متوقف حركته على ما يتوقف عليها او حركة السموات بحركة نفسه وذلك لو تحرك جسم ما يجسم الذي قدامه اما الى مكان او لم ينتقل فان لم ينتقل يلزم التداخل وان انتقل فاما ان ينتقل الى مكان الجسم المتحرك او الى مكان جسم اخر فان كان
الاول يلزم توقف حركتها الى حركة ما قدامه الى المكان وحركة ما قدامه الى مكانه متوقف على حركته عن مكانه
فيلزم توقفها على ما يتوقف عليها وان كان الثاني فنقول ينتقل ذلك الجسم الاخر الى ان ينتهي الى السماء فيلزم من حركة
نفسه تحرك السموات وذلك محال واجاب ابو علي سينا في كتاب الشفاء على وجود التكاثف والتخلخل في الاجسام
بانه يصغر حجم ما قدامه بالتكاثف وحجم ما يلي قدامه من الاجسام حتى يحصل له مكان ويعظم حجم ما خلفه
بالتخلخل او حجم ما يلي قدامه من الاجسام كذا يلزم الخلا ولا يلزم شي من المحالات وهذا الجواب مبني على ثبوت
التخلخل والتكاثف ... الخلا موجود لانه امكن ان يوجد جسم لا ملاقي سطحه سطح جسم اخر اولا يوجد اصلا
فان وجد يلزم الخلا لانه حينئذ لا يكون بمماسه جسم وان لم يوجد بل كل جسم فرض يلاقي سطحه سطح جسم اخر يلزم وجود
اجسام غير متناهية فيلزم عدم تناهي الابعاد وقد ابطلنا ما سبق والجواب سلمنا وجود جسم لا يلاقي
سطحه سطح جسم اخر لا بتناهي الابعاد فلا بد من تناهي الاجسام الى جسم لا يكون بعده جسم اخر لكن لا نسلم ان
يلزم الخلا وانما يلزم ان لو كان بمماسه بعد واما فرضنا تناهي الابعاد فيه لكل الجسم ... الخامس ان يوجد سطح
جسم منطبق على سطح جسم اخر اولا يوجد فان لم يوجد فاما ان يكون في ذلك العدم جسم اخر بينهما او لا يوجد
جسم اخر فان كان الاول يلزم الخلا وهو المطلوب وان كان الثاني يلزم ان يكون بين كل جسمين جسم بالثالث ولزم
انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين وان وجد جسم انطبق سطحه على سطح جسم اخر فيمكن ارتفاع احدهما
عن الاخر دفعة فانه لو ارتفع جزء دون جزء لزم التفكك عند الارتفاع ثم يكون الوسط خاليا لان الجسم انما
ينتقل الى الوسط من الاطراف فحال كونه على الطرف يكون الوسط خاليا فقد وجد الخلا واجاب بان
الرفع حركة يقع في زمان ... ذلك الزمان ينتقل الجسم من الطرف الى الوسط فلا يلزم الخلاء ...
لان الرفع لو وقع في زمان ونعني بالرفع ههنا اللاملامسة التي يحصل عند الرفع اذ يحصل بها المقصود
فلا نسلم ان يكون الملامسة حاصلة الى نهاية ذلك الزمان او لا يكون فان كانت فلا يمكن انتقال الجسم من الطرف
الى الوسط ويلزم ايضا ان يكون اللاملامسة انية او قبل ذلك الآن فان كان يلزم ان يكون حاصلا وان لم يكن حاصله
فيكون اللاملامسة متحققة قبل حصولها وهو محال وقد يتطرق على ان انصالي لا يكون الا في الاطراف الا في الجسم اللذين
احدهما او كلاهما غير صلب ... لا يمتنع التفكك عند عدم الارتفاع دفعة اللهم الا ان يستحيل انطباق
جسمين صلبين وحينئذ الكلام وبمكننا ان يستدل على جواز الخلا بوجهين بديعين ... علم ان الاجسام كعلمنا العالم
من الاجسام كالسموات يعلم بالذات ضرورة لا امتناع الا بفقدان وعدم الاجسام من الاجسام يعم غير الخلا
بالمعنى الاول الذي هو اخص المفهومات فيلزم جواز الخلا بالمعنى كلها وهو المدعى ... الجسم يحتاج الى

البعد المكاني ضرورة ان تمنع الجسم بدون الحيز والبعد المكاني احتاج الى الجسم لامتناع الدور وهو يعم مثل ... عن
كل واحد من الاجسام لاسيما في الاجسام العنصرية لا يحوز وان كل جسم من العنصريات عن مكانه وحصول اخر
وزواله فجاز ان يوجد بدون الجسم وهو الخلا فان قلت الشي جاز ان يوجد بدون كل واحد من الاشيا
ومع هذا يمتنع ان يوجد بدون واحد منها كالعدد مثلا فانه جاز ان يوجد بدون كل واحد من الوحدة والعدد به
ومع هذا يمتنع ان يوجد بدون احدها قلت الكلام في المعنى الموجودة في الخارج انه اذا جاز وجوده بدون
الكل واحد واحد من الاجسام الموجودة المعينة جاز وجوده بدون الكل والعدد ليس كذلك فانه امر عقلي
واما العدد الموجود في الخارج فيمتنع ان يوجد بدون الحد المعين منها قال الحانه الح اقول اختلفوا
في حقيقة المكان فقال افلاطون وقوم من قدماء الفلاسفة انه البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم وذلك لانا نفرضنا
خروج الماء والهواء من الانا علمنا ان بين اطرافه طولا وعرضا وعمقا بعدا ينفذ فيه بعد الاجسام فذلك البعد
هو المكان وهذا قريب من مذهب المتكلمين في تعريف المكان انه الفراغ المتوهم المشغول بالشي كما مر في صدر
الكتاب وقال ارسطو وتابعوه ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي قوله واحسن منهما ما ذكره المتكلمون لكونه اوضح واقرب من حقيقة المكان واسلم من الشبه الواردة
على تعريف المكان وسلكوا على تعريف افلاطون بوجوه قال لام ان الفرض الذي ذكره يوهم ممكن واذا كان كذلك
لم يمكن القطع بصحة ما بنيتموه عليه هكذا ذكره الامام في الملخص وجوابه ان الفرض ليس بممتنع لانه بحال كل احد
من تغير انه يمكن من هذا الفرض وانما الممتنع ظاهر لكن فرض الممتنع ليس بممتنع كما في فرض انتفاء الذاتي واللوازم
وتوجيهه عند ارادة تمييز الذاتي عن غيره ... البعد الذي فرضتم مكان الجسم اما ان يصح عليه الحركة او لا يصح
ولا سبيل الى شي منهما اما الاول فلانه لو صح عليه الحركة يلزم ان يكون للمكان مكان اخر ويتسلسل وذلك
لان الحركة انما يكون من جهة الى جهة فيكون من مكان الى مكان واما الثاني فلانه لو امتنع الحركة عليه فاما ان يكون
ذلك الامتناع لما هيته او لشي اخر وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان امتناع الحركة لما هية البعد يلزم
امتناع الحركة على الاجسام لما فيها من الابعاد وذلك محال واما الثاني فلانه لو امتنعت الحركة عليه لشي
جواز الحركة عليه وقد بينا انه يمتنع وان لم يكن يمكن الانفكاك كانت الحركة على البعد محالا ويلزم امتناع حركة الاجسام كما مر والجواب
انه لو كان امتناع الحركة لما هية البعد يلزم امتناع الحركة على الاجسام وانما يلزم ان لو كان بعد الجسم
مثل بعد المكاني في الحقيقة وقد بينا في فصل الخلا انه ليس كذلك ... لو كان المكان بعدا لزم اجتماع البعدين
وذلك محال فالقول بكون المكان بعدا محال بيان الملازمة ان المكان لو كان بعدا فاذا حصل بعد الجسم
فيه لزم اجتماع البعدين فاما ان يكونا معدومين او احدهما معدوما والاخر موجودا والكل
باطل اما الاول فلانه يلزم كون المعدوم متمكنا في المعدوم وذلك محال واما الثاني فلانه يلزم اما كون المعدوم

متحققا في الموجود او بالعكس و اما ثانيا فلانه لو اجتمع البعدان وصارا بحيث يكون الاشارة الى الجسمية
عين الاشارة الى الاخر لا يدفع الامتياز عن الاشتمال اتحاد احدهما بسيط ويلزم ايضا وصل الاثنين و
تداخل البعدين والجواب لا نم امتناع الامتياز ووصل الاثنين فان اللوازم السكلي في الاجسام يجتمعان بحيث يكون
عين الاشارة الى الاخر مع عدم شيء مما ذكرتم فانه ما ادفع الامتياز وما وصل الاثنين والتداخل انما يستحيل في
الابعاد المادية واما في غير المادية كالبعد المجرد فلا وبهذه الوجوه يرد على وجه التكلم مع الاجوبة وشككوا على
قول ارسطو ايضا بوجوه ا لو كان المكان السطح المذكور لما كان لبعض الاجسام في المكان وذلك ظاهر فما ابلد
العالم والحكيم في تصحيح ما في غرف اجلاء العالم اما الملازمة فلانه ح يلزم ان لا يكون لبعض الجسم الداخل في
نحو الجسم مكان اذ ليس له سطح محيط مطابق ويلزم ان لا يكون لبعض الاجسام سطح جسم آخر محيط مطابق
والثاني عدم تماس الاجسام فيلزم الجسم بدون مكان وهذا الاعتراض صحيح ب كل احد يحكم بديهة انه اذا حصل
الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر يحصل له الحركة فلو كان المكان هو السطح يلزم ان يكون الطير الواقف
في الهواء والحجر السائر في الماء متحركا لصدق الحصول في مكان بعد حصوله في آخر وهذا باطل والعقل وهذا ايضا
صحيح ج العقلاء يحكمون بان الجسم ينتقل من مكان الى آخر ويعتقدون ثبوت المكان وعلى تقدير كون المكان سطحا
لا يتحقق ذلك لانتقال السطح وهذا ايضا صحيح وبالجملة مذهب ارسطو ابعد المذاهب بهذه الابحاث في حقيقة
المكان واما وجوده فقد شككوا فيه بانه لو كان موجودا فاما ان يكون جوهرا او عرضا ولا سبيل الى شيء منهما
وذلك لانه ان كان جوهرا فاما ان يكون مجردا او متحيزا وكلاهما باطل اما اذا كان مجردا فلان المجرد لا يكون
في جهة وحيز والجسم في جهة وحيز ويمتنع ايضا حلول ما يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية فيما لا يكون مشارا اليه
البتة وهذا ضروري واذا كان متحيزا فكذلك لانه ح يلزم ان يكون للمكان مكان آخر ويعود الكلام فيه
ويلزم التسلسل على ما مر بطلانه هذا اذا كان المكان جوهرا اما اذا كان عرضا فاما ان يكون قائما بالمتمكن فيلزم انتقال
المكان بانتقال المتمكن وليس كذلك بضرورة العقل ولو كان قائما بغير المتمكن فاما ان يكون ذلك الغير متحيزا او غير متحيز
فان لم يكن متحيزا لم يكن المكان مشارا اليه لكن مكان الجسم مشار اليه بالاشارة الى الجسم وان كان متحيزا فله
مكان ويعود الكلام في مكانه انه اما ان يكون قائما بغيره او بغير متحيز ويلزم اما التسلسل او الدور او
كون المكان غير مشار اليه ثم الجواب عن هذه الشبهة يختلف باختلاف المذاهب فالجواب على المذهب الاول
والثالث لكونهما متساويين في المعنى ان المكان جوهر متحيز لكن حيزه نفسه لا ان حيزه يغاير حيز فلا يلزم الذهاب
الى غير النهاية وعلى هذا المذهب الثاني انه عرض قائم بالغير لانه سطح الحاوي ويكون قائما بالغير لا الحسي لكن لا يلزم
لكل جسم مكان فيلزم ان جسم ليس له مكان وهو محدد الجهات وهو الفلك التاسع لان الجهات تنتهي اليه وسطح به
وهو يعني مع ليس محدد الجهات قال الفصل الثالث في **اقول** الحركة عند الحكماء اعم من الحركة عند اهل

العرف لان الحركة عندهم اسم التغير بالحقيقة وهو اعم من ان يكون بالانتقال من مكان الى مكان او غير ذلك كما يجي والحركة عند
العرف هو انتقال الجسم من مكان الى آخر او انتقال اجزائه كما في حركة الرحى والحكماء على اعتقادهم عرفوا الحركة واختلفوا
في تعريفها كما سيجي الان فقالوا الموجود يمتنع ان يكون بالقوة من كل وجه اي كل ما يمكن له لا يكون حاصلا له بالفعل اذ لو كان
كذلك لكان كونه بالقوة من كل وجه ايضا بالقوة لان هذا ايضا ممكن له فلا يكون حاصلا له بالفعل و ح يلزم ان
يكون جميع الاشياء حاصلا له بالفعل لان كل ما يمكن للشيء اذا لم يكن له بالقوة يكون بالفعل ضرورة لان انحصار الامر
عن الحصول واللاحصول وايضا يلزم ان يكون كونه موجودا ايضا بالقوة فلا يكون كونه موجودا بالفعل
فيلزم كونه معدوما وقد فرض انه موجود هذا خلف واذا لم يكن الموجود بالقوة من جميع الوجوه فاما ان يكون بالفعل من
جميع الوجوه او يكون من بعض الوجوه بعضها بالقوة وبعضها بالفعل والاول كالباري والعقول عندهم والثاني
كسائر الاشياء وما يكون بعض وجوهه بالقوة فحصول ما هو بالقوة اما ان يكون دفعة او على التدريج والاول
كالكون لكون الهواء من الماء وبالعكس لان الوجود غير منقسم فلا يكون حصوله على التدريج والثاني الحركة فالحركة
هو خروج ما بالقوة الى الفعل على التدريج هذا هو المنقول من الحكماء المتقدمين واعترض عليه ارسطو بان في
التدريج موقوفة على معرفة الزمان لان التدريج حصول الشيء بعد شيء بعدية زمانية والزمان يعرف بمقدار الحركة اذ
هو اللواحق نعرفها انه مقدار الحركة فتتوقف معرفة الحركة على معرفة الزمان الموقوفة على معرفة الحركة فيلزم الدور
والجواب لا نم ان معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان بل هو بديهي اي يعلمه كل احد واختصه التدريج
حصول الشيء قليلا قليلا وهذا لا يتوقف على معرفة الزمان **وان قلت** التدريج موقوف على الزمان ضرورة
اذ التدريج لا يمكن ان يكون في الان فح يكون معرفته موقوفة على معرفة الزمان **قلت** لا يلزم من توقف وجود الشيء
على وجود شيء اخر توقف معرفته على معرفته فان المعرفات موقوفة على عللها وشرائطها ولا احتياج معرفتها
الى معرفتها وشكك الامام بانه لا وجود للتدريج لان ما دخل في الوجود ان لم يبق شيء منه بالقوة فقد حصل
بتمامه فلا تدريج وان بقي منه شيء فما وجد غير ما بقي والكلام في حصول الباقي كالكلام في الاول بانه ان لم يبق شيء
منه بالقوة فقد وجد بتمامه وان بقي شيء منه يعود الكلام فيه فيلزم ان لا يكون هنا شيء يكون حصوله على التدريج
بل يكون اشياء متتالية حصول كل منها دفعة هذا ما ذكروا وفيه نظر اذ ليس على التدريج سوى حصول الشيء قليلا قليلا
فيكون حصول الكل من حيث هو الكل على التدريج وحصول الابعاض على الدفعات ثم ان ارسطو لما اشكل عليه قول المتقدمين
عرف الحركة بوجه اخر فقال الجسم انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصود سواء كان مقصودا ارادة او
طبعا وما دام كذلك بقي منه بالقوة فالحركة متعلقة بالتوجه الى المطلوب وبان يبقى شيء منه بالقوة بعد
تحققها فيكون بها والوصول الى المطلوب انما يكون بعد خروج ما بالقوة الى الفعل فالوصول كمال ثان للمتحرك
الى المطلوب كمال اول فالحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة قوله لما بالقوة اي للجسم الذي في القوة

ماهو بالقوة عائدا الى ما فى قوله لما بالقوة لان الشىء الذى له صفة بالقوة يقال له انه بالقوة من جهة تلك الصفة والحاصل

الحركة كمال اول للجسم من جهة انه يخرج بها ما هو بالقوة فيه اذ ليست الحركة كمالا للجسم فى ذاته بل من تلك الجهة كل

صفة وجودية يكون وجودها اولى بموصوفها من عدمها فهى كمال وقد اكتفوا فى هذه التسمية بمجرد كونها وجودية

ولا يخفى ان هذا التعريف اخفى من الحركة اذ يفهم كل احد معنى الحركة الذى هو التغير بالسهولة ولا يفهم الا بعسر

وكلفة ومع ذلك فى غاية الركاكة لانه علم من قوله والتوجه كمال اول ان الحركة هى التوجه الى المقصود ومع ما فيه الحاصل

الى هذه التطويلات اذ يكفى ان يقال الحركة هى توجه الجسم الى المقصود وقال افلاطون الحركة كون الجسم بحيث

لا يفرض آن من الآنات يكون حاله بخلاف ما قبله وما بعده وهذا التعريف جيد بان تصور قبل وبعد موقوف

على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة والجواب ان تصور بعد وقبل بديهى اذ كل احد يفهمه بلا كلفة

احسن التعريفات ما اشرنا فى هذا الكتاب ان الحركة تغير حال الموجود ان حاصل كلام الكل راجع اليه وهو

اجل واصدق الاعلام ليس تغير حال الموجود بل اسعاد بها والمتكلمون عرفوا الحركة بانها حصول الجوهر فى

حيز بعد حصوله فى حيز آخر وهذا تعريف الحركة المكانية لا تعريف مطلق الحركة لا عندنا ولا عند الحكماء حيث

ولا على ذاك العرف لانهم اتفقوا على ان حركة الرحى واشباهها حركة وهو لا يدخل فى هذا التعريف اذ ليس

فيها انتقال من حيز الى حيز آخر انما ينتقل فيها اجزاء الجسم ومع هذا شامل للسكون يكون بعد حصول الجسم فى

فى حيز بعد حصوله فى ذلك الحيز بعينه لا فى آخر وان اريد حصول الاول فيعلم انه بعد حصوله فى حيز آخر

لكن لا يسلم انه سكون قلت من المعلوم ان ذلك الحصول يقال السكون عرفا وعقلا فيكون سكونا ولئن سلمنا انه

ليس سكونا للمتكلمين فحركة قطعا عرفا وعقلا وينقض بكم لانه حركة وايضا فى هذا التعريف خطا

آخر ظاهر وهو ان كل احد يعلم بداهة ان حصول الجسم فى الحيز بعد حصوله فى حيز آخر انما يكون بعد الحركة

فجعله حركة خطا ونقل عن زينون وبرمانيدس وبعض قدماء الفلاسفة ان وجود الحركة ممتنع وذلك لانها لو وجدت

فلا يخلو من ان يكون قابلة للقسمة او لا يكون والقسم الثانى منهما لانها ان لم يكن قابلة للقسمة يلزم ان لا يكون

المسافة ايضا قابلة للقسمة لانطباقها على المسافة وح يلزم الجزء الذى لا يتجزى وهو محال وان كانت قابلة

للقسمة فاما ان يكون شىء منها حاضرا فى الحال او لم يكن وكلاهما باطل اما اذا لم يكن حاضرا فلانه يلزم عدم

الحركة اصلا لانها لو وجدت فاما ان وجدت حاضرا فى الماضى او فى المستقبل واذا لم توجد فى الحاضر

لم توجد فى الماضى لان الماضى انما هو الحالات الماضية ولا فى المستقبل لان المستقبل انما هو الحالات

الآتية فيلزم ان لا يكون الحركة موجودة اصلا والمقدر انها موجودة هذا خلف وان كان حاضرا لم يلزم

ما هو الحاضر منقسما اذ لو كان منقسما لم يكن حاضرا لان اجزاء الحركة لا توجد معا فيكون بعضها متقدما على

البعض فلا يكون الحاضر الا البعض الحاضر هذا خلف واذا لم يكن الحاضر منقسما فاذا انقضى حصل شىء آخر

٦٠

آخر ايضا غير منقسم على هذا ويلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى فيكون المسافة ايضا كذلك وهو محال والجواب

ان يقال لا نسلم ان وجود الجزء الذى لا يتجزى محال وسيجىء تحقيقه ولئن سلمنا كونه محالا فلكن لا نسلم انه لا يمكن ان الحاضر

ما يقبل الانقسام بالوهم فلم لا يجوز ان يكون منقسما يلزم ان لا يكون الحاضر حاضرا وانما يلزم ان لو كان الانقسام

بالفعل وان اريد الانقسام بالفعل فلانا نسلم انه لو لم يكن منقسما يلزم تحقق الجزء الذى لا يتجزى وانما يلزم لو لم ينقسم

بالوهم وذلك ممنوع قال لو كان الحاضر منقسما بالوهم وهو حاضر فى الآن الحاضر يلزم ان يكون الآن ايضا

منقسما بالوهم وذلك محال لانه نهاية الماضى وبداية المستقبل ونهاية الشىء يمتنع ان يكون منقسما بوجه والا

لما كان مجموع النهاية نهاية بل بعضها كما ذكر فى عدم النقطة قلت هذا كلام فيه ضعف علينا انه غير صحيح

لان نهاية الشىء لا تقوم نفسها ابدا دون السابق والآن موجود فى الخارج دون الماضى والمستقبل فلا يكون

يكون نهايتهما وسيجىء هذا البحث بحقه فى بحث الزمان وان لم يكن نهاية نسبيا جاز ان يكون منقسما بالوهم ثم

من الحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه لانه لو كان بحيث يكون

قبله او بعده فيه لكان ساكنا وهذا المعنى انه موجود ما دام الجسم متحركا واما الحركة بمعنى الاتصال فلا

وجود لها فى الخارج بل فى الذهن كما فى الزمان الا بالحركة ما منه وهو المبدا وما اليه وهو المقصد

وهو ما ينتقل الحركة دون الزمان ولهذا افرد الزمان بالذكر وما له اى الغاية وما به اى السبب

قال البحث الثانى الخ اقول المشهور عند الحكماء ان الحركة انما تقع فى اربع مقولات فى الكم والكيف

والاين والوضع والمراد بوقوع الحركة فى المقولة ان يتحرك الجسم من صنف الى صنف آخر فيه كحركة

من الحرارة الى البرودة فانه ينتقل من صنف الى صنف او من نوع الى نوع وكذلك الحركة من البياض الى السواد

وغير ذلك فالمراد الا ان يراد انه يتحرك من صنف الى صنف آخر من ذلك النوع او من نوع آخر من تلك المقولة فالحركة فى الكم

لانها اما بالتخلخل او بالتكاثف او بالنمو او بالذبول والتخلخل ازدياد مقدار الجسم بدون انضمام جسم

آخر معه كالجمد الذى يكون رطلا فصار اذا ذاب يزيد ويخرج من اناء ساقه ان يزيد جسم آخر معه فيخرج الى النمو

والسمن والتكاثف انتقاص مقدار الجسم بدون انتقاص جسم منه كالماء الذى يكون رطلا من القصعة اذا انجمد

صار اقل منه فالذبول انتقاص جسم فيخرج الهزال والنمو ازدياد مقدار الجسم باتصال جسم آخر به

ملائما فى اجزائه فى الاقطار الثلثة على نسبة طبيعية كما يكون فى النبات والحيوان من ازدياد مقدار

الجسم باتصال الغذاء به فوله فى الاقطار الثلثة ليخرج السمن فانه يكون ازدياد الجسم باتصال جسم آخر

معه لكن لا يكون المداخلة فى الاقطار الثلثة لانها لا يكون فى الطول وقوله على نسبة طبيعية ليخرج الورم

لانه ازدياد الجسم باتصال جسم آخر معه لكن لا على نسبة طبيعية لانه من امر غريب لا طبيعى والذبول

عكس النمو اذ هو انتقاص الجسم بانتقاص جسم آخر منه فى الاقطار الثلثة على نسبة طبيعية فالحاصل الاقطار

يخرج الهزال وعلى سبيل طبعية يخرج المرض العارض عن الحركة في الكيف يسمى استحالة كحركة الجسم من الحرارة الى
البرودة او من السواد الى غيره وفي الاين حركة مكانية كحركة الجسم من مكان الى اخر وفي الوضع حركة وضعية
كحركة الرحى وحركة السماء لكن نوع من الاوائل استحالة الاجسام من الحرارة الى البرودة او بالعكس ثم
اختلف هؤلاء في سبيل حصول هذا التغير فقال بعضهم الماء مثلا اذا ادرك فيه السخونة كان ذلك لان بعض اجزائه
صار نارا واختلط بالاجزاء المائية وبسبب السخونة وضعفها بكثرة تلك الاجزاء وقلتها وسمي هؤلاء اصحاب
الخليط واعترضوا عليهم بان الماء بسيط طبيعي متشابه واحد فامتناع بعضها بالاولى من البعض بحيث
لو كان بعض الاجزاء اولى بهذا كان البعض الاخر من النار اولى فاذا صار ذلك البعض نارا صار مجاوره ايضا
نارا ويلزم انقلاب الكل نارا او لا بل ان سخونة الماء ولئن كان بسيطا لكن جاز ان يكون بعض اجزائه الطف من البعض
فيكون اقبل للحرارة فيصير نارا دون الاكثف وقال بعضهم لا بسائط لجسمين صلابة كلها مختلطة من الاجسام المختلفة
الطبائع يسمى باسم الغالب فلما مختلط من الطبيعة النارية واسمه بالغلبة المائية وكذلك المائية النارية كل
منها مختلط من المائية فاذا القي الجسم شيء من ضعف ما كان مغلوبا فيه من المغلوب وقاوم الغالب ويختلط مع
الغالب فيحس بالمجموع احساسا اخر ويسمى هؤلاء اصحاب الكمون والبروز اي الخفاء والخروج واعترضوا
عليه بانه لو كان الماء اجزاء نارية لتنصل الى اليها لسهولة تفريق اجزاء الماء غاية التفريق فيحس بحرارة
النار ان كانت وليس كذلك فعلم انه ليس كذلك وفيه نظر لجواز ان لا يحس بالحرارة لخفائها بسبب غلبة ضدها
جاز فيها شيء من جنسها فيقويه وغلبت على ضدها وظهر وقال بعضهم في الجسم اجزاء حارة واجزاء باردة
فعادي ويحصل بمجاورة الجمد والباردة بمجاورة النار واعترضوا عليه بان الضد يعادي عن الضد
فيمتنع اجتماع الحار والبارد وفيه بحث لان امتناع اجتماع الضدين انما يكون بالنسبة الى محل واحد لا
بالنسبة الى محلين متجاورين اختلاط بمحلهما كما في الاجزاء الموصوفة بالسواد والاجزاء الموصوفة بالبياض
وقال بعضهم ان البارد انما يدرك فيه الحرارة بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه فاذا اختلط بما فيه يحس بكيفية
متوسطة بين الحرارة والبرودة واعترضوا عليه بانا اذا قربنا شعلة من حطب كبريت صار كله حارا
ان يصير كله نارا ولو كانت الحرارة للنفوذ كانت بقدر النافذ قال البحث الثالث في اقول الحركة اما
سريعة او بطيئة والسريعة ما يقطع مسافة اطول في زمان مساو او المثل في زمان اقل والبطيئة بالعكس
اي يقطع مسافة اقصر في زمان مساو او المثل في زمان اكثر او اقصر في زمان اكثر ثم اختلفوا في ان
البطوء هل هو لتخلل السكنات بين اجزاء الحركة ام لا فزعم قوم انه كذلك وقال المحققون انه ليس لتخلل السكنات
بل كل منهما نوع من الحركة واحتجوا عليه بانه لو كان لتخلل السكنات وحركة الفرس التي تكون من البكرة
الى الف حجر فرسخا انا من حركة الفلك الاعظم من البكرة الى العشاء فيكون السكنات المتخللة بين حركات

الفرس في مقابلة فضل حركة الفلك الاعظم على حركة الفرس فيكون نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الى حركاته
كنسبة فضل حركة الفلك الى حركات الفرس لكن فضل تلك الحركة ازيد باضعاف كثيرة من حركة الفرس فسكنات الفرس
ايضا كذلك فكان يجب ان لا تظهر حركاته القليلة من بين تلك السكنات الكثيرة والمشاهد يكون حاله ان يرى حركته
في غاية السرعة ولا نشاهد سكونا اصلا احتج من قال بتخلل السكنات بانه لو لم يكن بطوء الحركة بتخلل السكنات
لكان في مقابلة كل جزء من اجزاء السريعة في السرعة هذا خلف والجواب لم لا يجوز ان يكون اجزاء كل واحد
منهما مغايرة لاجزاء الاخرى بالنوع فيقع في مقابلة كل جزء من اجزاء السريعة جزء من البطيئة فلا يلزم المساواة
ثم الحركة اما مستقيمة واما مستديرة واما مركبة منهما كحركة العجلة فانها يقطع مسافة مستقيمة ومع
ذلك يدور دوائر على نفسها وكحركة الكرة المدحرجة فانها تقطع مسافة مستقيمة وتدور على
نفسها وهذه الحركة تسمى لولبية ثم اختلفوا في انتهاء الحركات المستقيمة الى السكون كما اذا رمي جسم الى فوق
فعند رجوعه هل يقف ثم يرجع او لا فقال افلاطون الالهي وتبعه قوم وقال ارسطو ومن تابعه وغيرهم
ما ذكر من جانب افلاطون انه اذا فرض حجر عظيم نازل وخردلة صاعدة فاذا وصل الحجر الى الخردلة يجب
سكون الحجر على الخردلة لوجوب سكون الخردلة لكن ذلك بعيد جدا والجواب ان كون الشيء بعيدا عن
الطبع لا يوجب استحالته ولو ادعيتم ان هذا ممتنع فلا نسلم لانه لما وجب سكون الخردلة يجب ايضا سكون الحجر
وقيل عليه ايضا بان الحجر النازل مع الخردلة لا يمتنع افتراقهما فكيف يلزم ما ذكرتم واحتج اصحاب
سكون بان المتحرك اذا ماس نهاية مسافة يكون مماسة انية واذا فارق النهاية يكون اللامماسة ايضا انية فيكون
المماسة في ان واللامماسة ايضا في ان غير الان الاول والا يلزم اجتماع المماسة واللامماسة في ان
واحد وذلك محال وبين كل انين زمان لامتناع تتالي الانات فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا فهذه الحجة
مبنية على امتناع تتالي الانات وفيه بحث يعرف في بحث الزمان ثم انهم ما منعوا كون المماسة انية وكذا اللامماسة
لظهورهما وتمسكا بسنة بان يقولوا لو كانت المماسة لنهاية المسافة زمانية فيعني ان ذلك الزمان ان
وصل الجسم الى النهاية فقد حصلت المماسة قبل حصولها هذا خلف وان لم يصل فهو بعد في المسافة ولم
يماس فالمماسة بعد وليس الكلام فيه ثم الحركة اما بالذات او بالعرض لان الحركة ان كانت حاصلة في
المتحرك بحيث يصدق عليه كالماشي مثلا فهي الحركة بالذات وان كانت الحركة فيما يقارنه
كالراكب في السفينة فهي الحركة بالعرض وما بالذات اما طبيعية او قسرية او ارادية لان الحركة
بالذات اما ان يكون لقوة حاصلة في المتحرك بها يتحرك فتلك القوة ان كانت مستفادة من خارج فتلك الحركة
هي القسرية كحركة الحجر المرمي الى فوق وان كانت من المتحرك فان كانت مع القصد فهي الارادية كحركة
الضفدع ما شبها وغير ذلك وان لم يكن بالقصد فهي طبيعية كحركة الحجر من العلو الى السفل ثم المشهور

عند الفلاسفة ان الحركة المستديرة كحركة الفلك ارادية واحتج عليه بان الحركة المستديرة اما طبيعية او قسرية او ارادية
ولا سبيل الى الاولين فتعين الثالث اما الطبيعية فلانها لو كانت طبيعية يلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وذلك
محال واما انه يلزم ان المطلوب بالطبع يكون مهروبا عنه بالطبع لان الحركة المستديرة متوجهة الى اجزاء المسافة فاذا
وصل اليها فارقها فان كانت طبيعية يلزم ان يكون المطلوب بعينه مهروبا عنه واذا لم يكن الحركة المستديرة طبيعية لم يكن
قسرية لان القسرية تكون على خلاف الطبيعية فلو لم يكن الطبع لم يكن القسر فتعين كونها ارادية وهو المطلوب **فان قيل**
الحركة القسرية ما يكون المحرك خارجا وهذا اعم من ان يكون للمتحرك حركة طبيعية او لم يكن فان اريد بالقسرية ما ذكر
لا لكن لم لا يجوز حصول الحركة بالذات في الاقسام الثلثة **قلت** سلمنا ان الحركة القسرية اعم من ذلك لكن نقول ان كل جسم ليس
فيه مبدأ ميل حركة طبيعية لا يقبل ميلا قسريا وهذا السؤال مع جوابه مذكور في كتبهم ولقائل ان يقول لا نسلم ان المطلوب
في الحركة المستديرة حدود المسافة لم لا يجوز ان يكون المطلوب نفس الحركة او شيئا اخر وليس انها ليست طبيعية
فلم لا يجوز ان يكون قسرية قوله لان القسر على خلاف الطبع قلنا سلمنا ذلك لكن لم قلتم انه ليس فيه ميل طبيعي في الجملة
مستقيم او سكون طبيعي ولو سلم جميع ذلك فلم لا يجوز ان يكون الحركة عرضية لا طبيعية ولا قسرية ولا ارادية
كحركة الرحى **فان قيل** نعلم ان المراد وان الحركة المستديرة ههنا ما يكون بالذات لا بالعرض وليس يرد الجسم
الاخير **قلت** كيف يعلم كون حركة الفلك ارادية لانه حينئذ انما تم كلامه ان لو ثبت ان حركة الفلك بالذات
وذلك ممنوع **قال** حاشية **اقول** ذهبت الفلاسفة الى ان كل جسم ليس فيه مبدأ ميل حركة لا بالقوة
كما يكون للجسم عند كونه في حيزه الطبيعي ميلا بالقوة ولا بالفعل كما يكون له عند كونه خارجا عن حيزه فهو لا يقبل
ميلا قسريا بحيث يتحرك به لانه لو تحرك به فلا بد من وقوع تلك الحركة في مسافة وفي زمان فلو تحرك بذلك القسر جسم
ذو ميل في تلك المسافة لتحرك في تلك المسافة في زمان اطول لان الميل الطبيعي الذي في ذلك الجسم معاوق ولا بد وان يكون
الزمان له نسبة ولنفرض ذلك بان يكون زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل المفروض ثم نفرض جسما اخر فيه ميل
اضعف من ذلك الميل بان يكون ميله عشر ذلك الميل يحرك بذلك القسر ايضا في تلك المسافة فيكون زمان تلك الحركة
عشر زمان حركة ذي الميل الاول لكن زمان حركة عديم الميل عشر زمان حركة ذي الميل الاول فيكون زمان الحركة
مع العائق كزمان الحركة لا مع العائق وهذا محال ولو فرض جسما اخر ميله نصف عشر الميل الاول لكانت الحركة
مع العائق اسرع من الحركة لا مع العائق وهذا اظهر وهذا الدليل ذكروا في ابطال الخلاء وما ورد عليه نذكر هنا كما
نقول لا نسلم ان الميل الثاني لو كان عشر الميل الاول لزم ان يكون زمانه عشر زمانه وانما يلزم ان لو كان
للزمان مع الميل فقط حتى يكون الزمان على نسبة الميل لكنه ليس كذلك فان الحركة من حيث هي تقتضي زمانا
سواء كان هناك ميل اولا والميل موجب على ذلك فلو كان ميل الثاني عشر ميل الاول لكانت الزيادة على ما
تقتضيه نفس الحركة عشر الزيادة فلا يلزم مساواة الحركتين … على وجود ميل هو عشر ذلك الميل مع

جوابه كما مر في الحكم … اما ذكر وهو واحتج انه علم بالاستقراء ان ما لا ميل فيه او يكون ميله في غاية الضعف كالقطنة و
لا يقبل الميل القسري … فيه ان النسبة انما يثبت عن … اذا كانت له مقاومة معنا ما فاذا لم يكن فلا كالصوف
المنفوش اذا ضرب بالسيف فانه لا ينقطع … المعلق بالخيط اذا رمي بالسهم فانه لا … عنه و
… **قال** الفصل الرابع في الزمان **اقول** اختلف العقلاء في وجود الزمان … في وجوده
ما اتفق الجمهور على انه موجود لكنهم اختلفوا فيه … الفلاسفة واحتج الجمهور بانا نعلم ضرورة ان في الخارج … ما
ماضيا ومستقبلا وانكاره مكابرة لا يستحق الجواب وبعض … قرر انه يوجد علينا احوال متعاقبة …
للزمان الا انها اشتمل على تلك الاحوال واحتج المنكرون بوجوه **قال** لو كان الزمان موجودا فاما ان يكون قار
الذات وهو الذي يوجد اجزاؤه معا او غير قار الذات ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانه لو كان قار
الذات يلزم ان يكون اليوم ويوم الطوفان معا وهذا بديهي البطلان وايضا يمتنع اجتماع يومين في حال …
واما الثاني وهو ان يكون غير قار الذات فلانه لو كان كذلك لصدق … كان موجودا وما بقي الان …
… والفعل لا يكون الا بالزمان فيلزم وقوع الزمان في الزمان وانه محال … وجود زمان …
واجيب بان تقدم اجزاء الزمان وتأخر بعضها … لا يكون في زمان … على زمان الاخر …
… في بحث التقدم **قال** الزمان اما الماضي او المستقبل او الحال وليس شيء منها موجودا في الخارج
اما الماضي والمستقبل فظاهر اذ في كل حال فرض لا يكون شيء منهما موجودا واما الحال فلانه لو كان موجودا
اما منقسما او لا والاول باطل لانه لا يوجد اجزاؤه معا لكون الزمان غير قار الذات فلا يكون الحاضر حاضرا
موجودا … والثاني … يلزم تركب الزمان من اجزاء لا يتجزى ويلزم تركب الجسم من الجزء الذي لا يتجزى وهو محال قوله
… المعقول …
منقسما … لا يوجد اجزاؤه معا وان اراد القسمة بالفعل سلمنا انه غير منقسم لكن لا يلزم منه الجزء الذي لا يتجزى
وانما يلزم ان لو لم يكن منقسما بالوهم … لا نسلم ان الحاضر ليس بموجود وسلمنا انه موجود قوله لو
الزمان موجودا لكان … والتالي باطل قلنا الملازمة ممنوعة … فلانه لو كان موجودا …
… انه لو كان ممكنا لما امتنع فرض عدمه … محال … عدمه بعد وجوده بعدية
لا يوجد مع القبل وهذه البعدية لا يتحقق الا … الزمان فيلزم من عدم الزمان وجوده وكل شيء
يلزم من فرض عدمه … واذا كان عدمه ممتنعا كان وجوده واجبا واما فساد التالي
فلان كل جزء من اجزاء الزمان حادث والمجموع متقوم بالاجزاء فيمتنع ان يكون واجبا …
… الزمان الماضي بعد الزمان الماضي … الماضي ولا
يلزم من تحقق هذه البعدية تحقق الزمان … فيمتنع عدم الزمان في …

اذ عند عدمه يكون حاله مستمرة فانه ليس فيها تقدم حال و تأخرها ولئن سلمنا انه يلزم المحال لكن الواجب لذاته ما يلزم
على عدمه محال وليس يعنينا كذلك فان المحال انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا فجاز ان يكون المحال
من هذا القبيل مع انه لا يلزم من امتناع [illegible] فيسلم امتناعهما لا لذاته كما [illegible] وعدمه كما انه زيد فان كليهما ممكن ورفع
ذلك يلزم من اجتماعهما محال قال الفصل الثاني في ماهية الزمان الخ اقول اختلفوا في حقيقة الزمان فزعم قوم
ان الزمان جوهر مجرد [illegible] والجمهور على انه عرض اما الاولون فمنهم من قال انه جوهر ليس بجسم ولا جسماني واجب الوجود
لذاته ومنهم من زعم انه الفلك معدل النهار واما الاخرون فذهبوا الى انه عرض فقال بعضهم انه حركة معدل النهار
وذهب بعضهم الى انه مقدار الحركة وهو مذهب ارسطو واختيار المتأخرين وقد زعم ابو البركات البغدادي انه
مقدار الوجود واحتج من ذهب الى انه ليس بجسم ولا جسماني واجب لذاته بما ذكر في الشبهة الثالثة من لزوم
المحال من فرض عدمه وقد عرفت جوابه واحتج من قال انه معدل النهار لان معدل النهار محيط بجميع الحوادث
والزمان كذلك فهو هو وهذا فاسد لانه من [illegible] موجبتين في الشكل الثاني وقد عرفت ان الشكل الثاني لا ينتج
من موجبتين واحتج من قال انه حركة معدل النهار بان الزمان يشتمل على الماضي والمستقبل والحركة كذلك فهي هي وهذا ايضا
من موجبتين في الشكل الثاني [illegible] احتج ارسطو بان الزمان قابل للمساواة والمفاوتة اذ يساوي زمان زمانا او
قد يزيد او ينقص [illegible] فيكون كما وليس كما منفصلا لاستحالة الفصل المشترك كما مر في تعريف الكم وليس قار
الذات [illegible] الماضي والمستقبل وذلك محال والكم [illegible] لان الكم مقدار محله
[illegible] فهو اما مقدار [illegible] او لمادة المتحرك [illegible] ليس مقدار المسافة
المختلفين في الزمان كالحركتين المختلفتين في السرعة والبطء [illegible] في المسافة بان يتحرك احدهما فرسخا
في ساعة والاخرى في ساعتين ولا يجوز ان يكون لمادة واحدة مقداران [illegible] وبالعكس كالمختلفين في المسافة
المتساويين في هذا المقدار كما يتحرك احدهما في ساعة فرسخا والاخرى فرسخين والمقدار الواحد لا يكون مقدارا
لما هما مختلفان في الكم [illegible] واما انه ليس مقدار المادة المتحرك فلانه لو كان كذلك لكان الابطأ اعظم
لكون هذا المقدار منه اعظم لان زمان الحركة البطيئة يكون اعظم واذا ابطل القسمان تعين انه مقدار [illegible]
وذلك الشيء لا يجوز ان يكون قار الذات اذ لو كان كذلك لكان الزمان ايضا كذلك لان مقدار القار قار فهو
اذن يكون غير قار الذات وغير القار هو الحركة فالزمان مقدار الحركة وليس [illegible] الحركة وبطؤها
لان الحركة تساوي [illegible] في السرعة والبطء [illegible] ويخالف [illegible] الزمان فالزمان مقدار الحركة [illegible]
من غيرها [illegible] والظاهر انه اراد حركة معدل النهار اذ مطلق الحركة يوجب بحسب كل حركة زمانا [illegible] هذا
ما ذكره ارسطو ولكنه [illegible] قوله انه لا بد ان يكون مقدار الشيء غير قار الذات قال لا حاجة الى
انه ليس مقدار المسافة ولمادة المتحرك فانه [illegible] ذلك ان لم [illegible] فائدة [illegible] في ذكر ذلك وايضا لما

انه مقدار الحركة فما الحاجة الى قوله انه ليس مقدار سرعتها وبطؤها اذ السرعة والبطء ليس شيء منهما مقدار الحركة
حتى يحتاج الى التمييز بل هما كيفيتان للحركة بالاتفاق وايضا ان الزمان كم لا يجوز ان يكون ذا كم [illegible]
قال لو كان الزمان مقدار الحركة فلو فرض انتفاء الحركة بالكلية كان عدمها بعد وجودها بعدية بالزمان فيلزم
تحقق الزمان بعد انتفاء الحركة وحينئذ يمتنع ان يكون مقدار الشيء مع عدم ذلك الشيء وهو محال والجواب بما ذكرنا في الشبهة الثالثة
انه لم لا يجوز ان يقع عدمها في ان [illegible] به الزمان [illegible] قال انه ليس
مقدار الحركة بمعنى [illegible] الاتصال اذ لا وجود لها في الخارج فان اجزاء الحركة بمعنى التوسط [illegible] هذا المعنى انه
لا [illegible] فكيف يكون الزمان مقدارها والجواب انه مقدار الحركة بمعنى الاتصال والحركة بمعنى الاتصال
انما تكون في الذهن فمقدارها في الذهن ولا معنى للزمان الموجود الا الان الذي يفعل سيلانه امتداد الزمان كما
انه لا معنى للحركة الموجودة الا التوسط الذي يفعل سيلانه امتداد الحركة قال انه موجود قبل الان
يكون موجودا بعده وهو موجود معه وكذلك الاجسام [illegible] الازمنة كما كانت الحركة موجودة معها
فليس كون الزمان من عوارض الحركة اولى من كونه من عوارض الوجود والجواب ان المقدار والامتداد [illegible]
[illegible] والوجود [illegible]
حسب [illegible] الوجود ليس له ذلك بل لو توهم ذلك لتوهم [illegible] ذلك ايضا [illegible]
في [illegible] فيكون البقاء موقوفا على الزمان فلو كان الزمان مقدار [illegible]
عليه ولزم الدور واحتج ابو البركات على ان الزمان مقدار الوجود بان ما يكون في الزمان [illegible]
في زمان [illegible] وما لا يكون في الزمان كالمجردات [illegible] مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود
والجواب [illegible] لو كان الزمان مقدار البقاء لزم الدور وايضا [illegible] ان الزمان [illegible]
للبقاء للوجود وهو [illegible] انه مقدار للوجود [illegible]
في الزمان ويوضح ما ذكره ارسطو ان الحركة اعني [illegible] الموجود [illegible]
[illegible]
وهذا [illegible] على كون الزمان مقدار الحركة اوضح [illegible] ما ذكره ارسطو وهو [illegible] قال
هذا الذي ذكرتم في غاية الوضوح لكن يختلج في العقل شبهة ترد على كون الزمان مقدار الحركة وهي
نعلم بالضرورة ان كل جزء من اجزاء الحركة [illegible] في حالة والذي بعده في حالة اخرى فيكون [illegible] سابقة
على اجزاء الحركة ولا معنى للزمان الا [illegible] فيلزم كون الزمان سابقا على الحركة [illegible]
ان يكون مقدار [illegible] قال ان [illegible] الحركة السريعة والبطيئة [illegible] في الزمان
[illegible] والمقدار [illegible]

انفعا

بعض امتداد ذات السريعة ضرورة فلكون مسافة البطيئة بعض مسافة السريعة ح لو كان الزمان مقدارا للحركة لم يكن

الحركة انتفاء الزمان وذلك ضروري البطلان لان اي الات المتعاقبة ضرورة الثبوت سواء وجدت شيء من النغم ام لا

قلنا الجواب عن الاول انه يحال الامر ان يتصل غير اجزاء الحركة حالات اخرى بل يعنى من الوهميات اذ لو كان لها تعقل

في الخارج لزم ان يكون لها حالات اخرى يقع بين فيها بعض ما ذكرتم في اجزاء الحركة لان كلا من الحالات يقع بعد

اخرى بعدية لا يجامع معها القبل فيلزم ان يكون لتلك الحالة وانتهى حالة اخرى ولما كان بينهما اطلاقا ملازما فهو عين

الثاني ان للحركة مقدارا من حيث الامتداد بحسب المسافة لا ينطبق عليها وهو يستلزم مقدار المسافة وذلك المقدار

للحركة بالعرض لان بسبب المسافة فقد لا يحتمل التراخي وذلك لان الحركة لان الحركة من حيث هي في بعض ذلك لما

بينا ان اجزاءها لا يتبع مقابل على التراخي وذلك هو الزمان وهو في السريعة والبطيئة واحد وعن الثالث

انه لم النالي بعينه فلنفرض انه على تقدير انتفاء الحركة لا ينتفي الزمان قوله يعني الزمان ضروري سواء وجدت

الحركة اولا قلنا لا نم انه ضروري بل يعين الوهميات نظرا ما يخص كلام المحقق في الزمان مع زيادة تحقيق

وسنهان في الان فتح ما يرشد الى الحق ويوصل الى الصدق وهو انا نعلم ضرورة ان هنا احدا على القبلية

التي يكون القبل لا يكون البعد اعني الزمانية اما نحو ان لو كان القبل في حالة لا مع حالة لا يكون البعد فهناك

والقبلية يتوقف على تلك الحالة وتبلغه كل حالة على اخرى بلغ فيهما نفس الحالة التي في ضمن كل حالة في اي الات

قبلتها لذاتها وقبلية غيرها بقبليتها وكذا البعدية فقبليتها اجزاء الحركة وبعديتها بواسطة قبلية اجزاء الزمان

وبعديتها فيكون قبليتها وبعديتها سابقة على قبلية اجزاء الحركة وبعديتها فيلزم تقدم اجزاء الزمان على

اجزاء الحركة وتقدم الزمان على الحركة ويمتنع ان يكون مقدارا للحركة والا لكان متأخرا عنها وهذا

كلام فيه هداية للمخلصين الى ما هو الحق فليضطر باقيه قال البحث الثالث الخ اقول احتج المشاؤون وهم

طائفة من تلامذة ارسطو كانوا يأخذون العلم منه ماشين لعدم فرضهم عند الجلوس لاجل ازدحام الاكابر

وفيتيك على قدم الزمان بوجوه ما لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده وهذه القبلية ليست تقدم

العدم الذي هو مثل العدم الذي هو العلة والعدم الذي هو فقد ليس قبل وليست سلبا محضا لانها

بعض اللاقبلية واللاقبلية عدمية لكونها محمولة على المعدومات فلا يكون القبلية سلبا محضا وليست جوهرا

لانا نعلم انها لا تقوم بذاتها بل لا بد ان يكون قبلها موضوع ولا بد ان يكون ذلك الموضوع قديما اذ

لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده ويلزم قبلية اخرى وموضوع اخر وان كان قديما لزم ان لا

وان لم يكن يلزم قبلية اخرى وموضوع اخر على هذا ولزم قبل كل حادث حادث وبتلك الحوادث

يمتنع ان يكون اتيه اي يكون في ان لان مجاورة الزمان والانلم بناء الا بان وهو محال الاسلم لم قلت الحكيم

من اجزاء الامتحرك وهي تكون تلك الحوادث زمانية وعلى كل تقدير يلزم قدم الزمان اما الثاني فظاهر واما

الاول فلان محل القبلية هو الزمان اذ القبلية زمانية وفيه نظر لما مر ان نقيض العدمي جاز ان يكون عدميا فلو

لا نم صدق اللاقبلية على المعدومات لم لا يجوز ان المعدوم له نسبة وجودها الموضوع ولئن سلمنا لكن القبلية طرف العدم

فكيف يجوز صدقهما نحو ولئن سلم لكن لم لا يجوز ان يكون محل القبلية الان الذي هو بداية الزمان ونهاية الحالة

المتقدمة وتلك الحالة يكون من بعض الاطمئنان قدم الزمان ولئن سلم ذلك لكن لا نم امتناع تتبع الالات

لو كان الزمان حادثا لكان له بعد بعد وجوده ويمتنع لا يجامع انما تجاري ذلك السبق يجب ان

يكون بالزمان اذ لو لم يكن بالزمان لم يكن وجود نوع وجود الحادث بالزمان ولزم حدوثه وذلك

الزمان حاصل دائما فالزمان محفوظ دائما والجواب انا لا نم ان السبق لو لم يكن بالزمان لكان وجود البادي والزمان

معا بل يكون مع الحال المستمرة بلا انقطاع والزمان بعد الحال المستمرة ح لو كان الزمان حادثا فقبل وجود

الزمان يمكن ان يتحرك الفلك مقدار دورات وان يكون ح لكل الحركات قبل وجود الزمان امتداد يقع فيه بعض الحركات

قابل للزيادة والنقصان وهو الزمان فيلزم وجود الزمان قبل وجوده وهو محال فعلم ان حدوث الزمان محال

ملزوم مثله والجواب ان لم يسلم ان الزمان مقدار الحركة كما هو مذهبكم وسائط الزمان في فرض الحركة

لنفي الزمان ويتكلم بعض في المختلف وجود الزمان قبل وجوده واحتج المليون على حدوث الزمان بان

الزمان لو لم يكن حادثا لكانت الحوادث فيكون مستندا الى البديع والله تعالى على الاختيار كما سنرى وفعل الفاعل المختار

حادث فيكون الزمان حادثا وهو المطلوب خاتمة هنا انا الحق في تفرع الزمان وهو انه اذا وصل الرجل

وفرض فيه فصل يلزم فيه بداية فلك البداية هو الان والان اصل للزمان لان الزمان منطبق على الحركة

الموجود من الحركة التوسط من المبدأ والمنتهى الذي يفعل بسيلانه امتداد الحركة فكذا المنطبق على التوسط

ان موجود يفعل بسيلانه امتداد الزمان فهذا هو الذي اتفق عليه جمهور الحكماء واتفقوا على ان ليس شيء

من الالات الموجودة في الخارج زمانيا وبنوا عليه كلامهم كما مر في ذلك انما الان انما يعلم بالفرض وان الموجود

من الزمان ليس الا الان واحتج على البدل انه لو كان الزمان التقبل منها وايضا لو كان كل الكل حاصلا ان يكون

الزمان المعقول بالنسبة الى الان ولا كان الذي يقوم ما الى الان حاصل منه بل يكون منفصلا عنه

بالفعل انفصال كل منهما بالموضوع قبل الاخر او بعد لامتناع اجتماع جزئين منه فيلزم انحصار

ما لا يتناهى بالفعل بين الحاصرين وذلك من الاستحالة وهذا البحث مما ذكرنا في البحث الثاني

من تأخر الحركة عن الزمان بقليل معرفة حقيقة الزمان فلنعرف قال الفصل الخامس الخ اقول

هذا الفصل على الحيوان العموم والخصوص المطلق ووضع اولا ما به يمكن للحيوان من افعاله الحيوانية

وهو السعادة من الشعور ثم بين بالنسبة واطلق العمرين والعمرين صرفهما يمكن الحي من الفعل والسكون الى

لازمه اي لازم ما به يمكن الحيوان من افعاله ومن ان الافعال المتعلقة ما لا يمكن من الافعال البسائط

يستلزم عدم الانفعال ضرورة **فان قلت** القدرة فهو حصول بدون التمكن من الافعال الشاقة فكيف يكون سببا له **قلت**
مع ليست بسبب تام بل مع اسباب اخرى من سلامة الآلات وسلامة الجوارح ثم تبين لفظ القوة الى وصف لفظ الموثرية الذي
هو كالجنس للقدرة الى وصف المؤثر به بلوازم القدرة وفي ايقاعه فهو كالجنس لهما وانما قال كالجنس ولم يقل
جنس لاحتمال كونه عرضيا ووصف المؤثر عرضي بانه مبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره كما عرفت في الماد
فانها مبدأ التغير من الباري عز اسمه في غيره من حيث هو غيره فيما يكون فيه التغير من شيء في شيء كالطبيب
اذا عالج نفسه فانه انما عالجه من حيث هو غيره باعتبار انه طبيب ثم يطلق الى لازم القدرة وهو امكان حصول
الشيء بدون الحصول وهو مقابل الحصول بالفعل وهو المعاد في عرف المنطقيين والحكماء المهندسين يسمى الخط
الذي يساوي مربعه مربعي الخطين الآخرين في قوتهما فيقولون هذا الخط في قوة ذلك الخطين اذا يكون خط طوله
عشرة اذرع والآخر ان طوله ستة والآخر ثمانية فان مربع الاول وهو مائة يساوي مربعي ستة وهو ستة وثلاثون
وثمانية وهو اربعة وستون واذا عرفت معاني القدرة عرفت الاقوال بتلك المعاني لان القوة بمعنى العزم ومقابل
القوة بالمعنى الاول الضعيف وهو الذي لا يتمكن من الافعال الشاقة ومقابل القوة بالمعنى الثاني العاجز لان العجز في
مقابل القدرة ومقابل القوة بالثالثة وهو عدم الانفعال سهل الانفعال ومقابل القوة بالرابع عدم التوثر
وبالخامسة الضروري لان مقابل الامكان الضرورة ومقابل القوة باصطلاح المهندسين ان لا يكون الخط
بحيث يساوي مربعه مربعي القوة التي هي الصفة المؤثرة اما ان يكون مصدرا لفعل واحد ولا فعال
على التعدد اما لا مع القصد او مع القصد فهذه اربعة اقسام والاول وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد
بدون القصد هو الطبيعة كحركة الحجر من الاعلى الى الاسفل والثاني وهو ان يكون مصدرا لافعال مختلفة
عن قصد هو النفس النباتية التي يكون في النبات كالحيوانات في المأكل ان يكون مصدرا لفعل واحد مع القصد
هو النفس الفلكية التي بها تحرك الفلك حركة واحدة على نهج واحد مع القصد والرابع وهو الذي
يصدر عنه افعال مختلفة مع القصد هو النفس الحيوانية المسماة بالقدرة والمشهور في هذا التقسيم
في كتب الحكمة ان القوة اما لا مع الشعور او مع الشعور وما ذكرناه اولى لان فعل الطبيعة بحسب الحيوان
سيما اذا سقط من موضع مع الشعور يصدر ان الطبيعة هي ما يصدر عنه واحدا مع الشعور ولنفسها
فلكية **فان قلت** يعني افعالها يكون دائما مع الشعور والطبيعة ليست كذلك فلا يرد علينا
قلت عندنا بل لا يصح قوله لا يكون هذا الفعل **فان قلت** لو سقط انسان من الفعل بطل
عليه بعض النفس الفلكية التي لم يصدر عنه فعلها واحدة فصل **قلت** القوة التي يصدر عنها ذلك
الفعل مع القصد تصدر عنها افعال مختلفة لا فعل واحد فلا يرد نقضا الا يشعر كذلك العدوان
مع الفعل لا قبله ولا بعده وانما ليست مرتبة على الصدر بعد الفعل والنوم تابعه في ذلك فهو

آخر ومن الى ان مع الفعل قبله وبعده وانها صالحة للضدين واعلم ان هذا النزاع لفظي لانه ان اريد بالقدرة
القوة التي في الجوارح التي بها يتمكن الحيوان من الحركة والسكون فلا شك انها قبل الفعل ومعه وبعده
صالحة للضدين وان اريد بها ما يكون مستجمعا للشرائط التي عنده لا ينفك عنه الفاعل كما نقل من الاشعري
انه عرف القدرة بانها الحالة التي يكون الفاعل عليها عند وجود الفعل عنه فهي يكون متحققة على وقت الفعل
ولا يكون صالحة للضدين لان اجتماع الضدين لا يكون بل يصير الآخر واما الخلق فهو ملكة يصدر عنها
افعال بسهولة بلا تقدم روية **قوله** بسهولة يخرج القدرة لان نسبتها الى الضدين واحدة والخلق سببيا
الى احدهما ولذلك يصدر عنه بسهولة **وقوله** بلا تقدم روية يخرج من تشوق الفعل التكلف فانها يفعل مع تقدم
روية كالبخيل اذا رام الكرم **فكليات** الفضائل الخلقية ثلاثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها البلية
العدالة فالشجاعة ملكة يصدر بها الافعال التي بين الامور الهائلة بالرأي والعفة ملكة يصدر بها الافعال
عن الشهوات بالرأي ويتمكن منها والحكمة ههنا ملكة يصدر بها الافعال النافعة بالرأي والانصاف وكل من
الاخلاق الثلاثة محفوظ بطرفي رذيلتين الافراط والتفريط فالشجاعة اذا بلغت في الزيادة غايتها سميت
تهورا ويصدر عنه الافعال في الاهوال على الاضطراب بدون الرأي واذا بلغت في النقصان غايتها سميت جبنا
وهو عدم الثبات على السكون والاضطراب والعفة اذا بلغت الغاية في الزيادة سميت خمودا وهو عدم السكون في
طلب اللذات وعلى كراهتها واذا بلغت الغاية في النقصان سميت فجورا وهو عدم الاضطراب في طلب الشهوات
والانجذاب اليها والحكمة اذا بلغت الغاية في الزيادة سميت جربزة وهي التي يصدر بها الافعال بالمكر و
الحيلة من غير انصاف واذا بلغت الغاية في النقصان سميت غباوة وهي التي يصدر بها الافعال بدون الرأي
على الوجه النافع **قوله** وهي العلم بالامور التي وجودها من افعالنا يعني الحكمة العملية والحكمة العملية هي العلم بالامور التي
ليس وجودها من افعالنا وتحت كل خلق من الاخلاق الاربعة اخلاق كثيرة يشترك بعضها مع بعض ويحصل اخلاق
كثيرة والكتب المصنفة في الاخلاق مشتملة عليها ثم الاخلاق يحصل بها بممارسة اضدادها ومصاحبة اهلها
قال الفصل الرابع في انواع الادراك الى آخره **اقول** هذا الفصل في انواع الادراك والمدرك كالكيفيات فان
الادراكات داخلة في المدركات كالسواد والرائحة وغير ذلك وفيها فصول الفصل الاول في الكيفيات
في صدد الكلام انه عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة لذاته والمشهور عند الحكماء ان انواعه اربع الاول الكيفيات
المحسوسة بالحواس الظاهرة الخمس كالسواد والحلاوة فان كانت راسخة سميت انفعاليات كصفرة الذهب و
حلاوة العسل وان لم تكن راسخة انفعالات كحمرة الخجل وصفرة الوجل وانما سميت انفعاليات وانفعالات لانفعال
الحواس عنها لكن الراسخة سميت بالنسبة الى الانفعال لرسوخها والزائلة بنفس الانفعال لسرعة زوالها الثاني
الكيفيات المختصة بذوات الانفس فان كانت راسخة سميت ملكة كالادراك والكتابة في الانسان والحالة كغضب الحليم

والكتابة في ابتداء التعلم ثم الاستعداد نحو الانفعال وهو اللاقوة طبعا كالممراضية واللين او نحو اللاانفعال وهو
كالصلابة والصحاحية الرابع ما يختص بالكميات اما بالكميات المتصلة كالتثليث والاستقامة والانحناء او المنفصلة
كالزوجية والفردية والمنطقية والصمية وذكروا في الانحصار في الاربعة ان الكيفية اما ان تكون مختصة بالكميات
او لا فان كانت محسوسة فهو الاول وان لم تكن محسوسة فاما ان تكون استعدادا نحو الكمال او تكون نفس الكمال
لما انهم سموا كل صفة وجودية كمالا فان كانت استعدادا نحو الكمال فهي الثالثة وان كانت كمالا فهو الثاني هذا
ما ذكروا في تقسيمها وفيه نظر اذ كونه كمالا لا يقتضي كونه من القسم الثاني لان القسم الثاني هو الكمال المختص
بالانفس لا الكمال مطلقا **قال** الفصل الثاني في الامور النسبية **اقول** الامور النسبية هي مفهومات
يكون تعقلها بالقياس الى الغير لا يمكن تعقلها الا باعتبار الغير في محلها كالابوة فانه لا يمكن تعقلها الا
باعتبار الابن ولهذا النوع لا يمكن تعقله الا باعتبار الاب ايضا اذ الكل والمشهور عندنا انها سبع و
قد عرفتها في صدر الكتاب واضطربت اقوال اهل العالم في حقيقتها فقالت الفلاسفة انها وجودية
حقيقية وذهب اكثر المتكلمين الى انها اعتبارية واختار ان بعضها وجودي وبعضها عدمي لكن كلها اعتبارية
احتج الفلاسفة على كونها وجودية حقيقية بان كون السماء فوق الارض حاصل في نفس الامر سواء وجد الفرض
والاعتبار او لم يوجد فلا يكون اعتباريا وليس عدميا لصدق نقيضه وهو اللافوقية على العدم فان
يصدق على الشيء المعدوم انه لا فوق واذا كان نقيضه عدميا فهو وجودي والا لكان فلا يكون فوقا ثم يصير
فوقا وما لم يكن كذلك لا يكون عدميا بل وجوديا وفيه نظر لان الاعتباري ليس معناه انه ليس في الخارج
بالكلية كفرض الخمسة زوجا بل معناه ان فيه شيئا باعتبار العقل يجوز ان يكون الاخر متحققا في نفس الامر
فيولد العقل بينهما ونقيضها شيئا واحدا وهذا التاليف لا يلزم بمجرد الثقل الفعل انهما اذا اتفقا و
جمعه اياها عين التاليف فوصل التاليف العقلي في الخارج بشرط ان المجموع خارجي كالمعية مثلا فانها عبارة
عن كون الشيئين في حالة واحدة ولا شك ان الشيئين مثلا بان يكون في محل اخر والقسمة العقل جعلها
شيئا واحدا فالمعية اعتبارية فرض انها السبب بسبقه في الخارج ولذلك المتقدم زمانا مع الماضي
واذا عرف هذا الاصل يحقق الفوقية لا ينافي كونها اعتبارية وايضا لا يصدق اللافوقية على المعدوم
لا يلزم ... واجمعهم على ان المعدولة تستدعي وجود الموضوع ولا يكون الصادق سلب الفوقية عن المعدوم
لا ايجاب اللافوقية عليه ولا يلزم كون اللافوقية عدمية ولئن سلمنا ذلك لكنا نمنع انه اذا ارتفع العدمي
لا يجب ان يكون وجوديا بقولهم انه يكون الشيء فوقا ثم يصير فوقا فيكون وجوديا ليس شيئا لان الحيوان قد لا يكون
اعمى ثم يصير اعمى مع ان العمى عدمي ثم المتكلمون عارضوهم بوجوه **قال** لو كانت النسب وجودية لكانت في محال
لكونها اعراضا وحلولها في المحل نسبة بينها وبين محلها فكانت غيرها وهو ايضا عرض فيكون حالا في

السلسل
المحل فيكون حلوله ايضا زائدا عليه ولزم التسلسل وجوابه ان حلول الحلول نفسه كما مر في وجود الوجود وغيره لا يلزم
وايضا هذا الدليل منقوض بالحصول في المكان والحلول في المحل فانهم سلموا كونهما وجوديين مع ان دليلهم يدل
على كونهما غير وجوديين فانه يقال لو كان شيء منهما وجوديا لكان في محل وحلوله في محل ايضا ولزم التسلسل بعين ما
ذكرتم **قال** كل حادث يحدث فان الله يكون معه فلو كانت المعية وجودية لزم حدوث صفة في ذات الله تعالى وهذا باطل
عندنا وعندكم وفيه نظر اذ جاز ان يكون وجودية اعتبارية فلا يلزم حدوث شيء في ذات الله تعالى هذا اذا
نفوا كونها وجودية مطلقا اما اذا نفوا ما ذهب اليه الفلاسفة من كونها وجودية حقيقية فهو صحيح
قال لو كانت النسبة وجودية لما وجدت الا بعد وجود محلها على نفسها وهو محال لان تقابلها ان النسبة لو وجدت
لزم تقدمها على نفسها لانها لو وجدت لكان حصول وجودها لما تعينها نسبة بين وجودها وماهيتها وتلك
النسبة سابقة على كونها موجودة بالفعل فيلزم تقدم الشيء على نفسه والجواب ان يقال ان الذي يلزم تقدمه
النسبة الكلية التي تشترك فيها النسب فلا امتناع في امتناعها في الخارج اذ الامر الكلي المشترك يمتنع الوجود في الخارج
لان كل ما وجد في الخارج فهو معين متشخص والشيء المعين يمتنع كونه في موضعين اي اكثر وان ادعى افراد
النسبة فيجوز تقدم بعضها على بعض فيجوز ان يلزم حصول وجود كل نسبة لماهيتها على جميعها ولا يلزم تقدم
الشيء على نفسه هذا غاية تقرير كلامهم وتحقيق الكلام في النسب من جملة المهمات اذ يبتني عليه كثير من المطالب
الشريفة بل هو معظم مسائل الحكمة فنقول ان الامور النسبية بعضها عدمية وبعضها وجودية لكن كلها
اعتبارية اما الاول فكالتنافي فانه الذي لا يجتمع مع الاخر والمنافاة فانها عدم الاجتماع بين الشيئين فكالانفكاك
فانه عدم اقتضاء شيء من الطرفين واما الثاني فكالمعية فانها عبارة عن شيء موجود عند كون الاخر ايضا كذلك و
كالمعية فانها عبارة عن كون الشيئين في حالة واحدة واما الثالث فهو ان كلها اعتبارية فلان عين ذلك
الامر النسبي ما يكون تعقل مفهومه باعتبار الشيء في محله حتى لو لم يعتبر ذلك الغير الذي في محله لما امكن
تعقل مفهومه فيتوقف تعقل مفهومه على تعقل ذلك الغير فيلزم ان يكون لذلك الغير ولشيء من صفاته
مدخل في نفس مفهومه لان علامة ذاتي الشيء ان لا يمكن تعقل مفهوم ذلك الشيء بدونه كالسقف للبيت فانه لا
يمكن تعقل مفهوم البيت بدون تعقله واذا كان لذلك الغير او شيء من صفاته جزء المفهوم الامر النسبي يلزم
ان لا يكون البياض امرا حقيقيا بل لو كان فانما يكون باعتبار العقل وبالجملة ان من المعلوم ضرورة ان
الحقيقة لا تلتئم الا ما حقيقة وجزء في محل اخر كان مفهوم الارض مثلا انسان او حيوان حصل من نطفة
اخرى من نوعه فمجرد كونه انسانا ليس معنى الابن لكونه انسانا مع حصول اخرى من نطفته وحصول الاخر
من نطفته صفة للاخر وقائم به والعقل الف من مجموعهما معنى الابن وصوله النوع لا لان الشيء كصفة الساحل
والكتابة للانسان والكاتب فانهما لا يعتبران اعتبارا دائما اذا ما هو في غير محلهما بل كل منهما صفة لهما

جاصل في محلها بينهما وكالقريب فان مفهومه شي يكون البعد بينه وبين الغير يسيرا ويكون البعد بينهما يسيرا مع البعد
لا اللغوي وفي الف الفعل من الشي وهو الصغر صغر القريب وكذا المع فانه شي يتحقق عند كون الاخر كذلك وكون
الاخر يتحقق صفته والعقل الف منهما المع وكالمعية فان مفهومها عين السير في حاله واصل وتحقق
كل منهما قايم به وقد جمعهما العقل بالمقا وكالفوق فان مفهومه شي يعلو محيط العالم اقل من بعد ما يحاذيه
ويكون بعده اقل صغر لبعده ويكون بعد الاخر اكثر صفة لبعد الاخر والف العقل من المجموع معنى الفوق
وعلم منه معنى التحت وعلى هذا كل امر نسبي فرض هذا غاية ما هنا البحث وليس هذا الفصل في كتب الاوائل والاكثر
قال الفصل الثالث في امتناع انتقال العرض اقول اتفق العقلاء على امتناع الانتقال على الاعراض الا
طايفة من القدماء فانهم ذهبوا الى جواز انتقالها من محالها الى غيرها وتمسكوا فيه بالرائحة والضوء والصوت
وضعفه واضح لان الرائحة انما تنتقل مع اجزاء الطيف لدى الرائحة كما في التحلل وان الضوء لا ينتقل بل
يتكيف مقابل المضي بالضوء ويتوهم الانتقال والصوت يتكيف به المجاور فالمجاور واحتج الحكماء على امتناع
الانتقال بوجوه قال العرض هو الموجود الذي لا يتقوم وجوده الشخصي الا بما يحل فيه ضرورة لما علم ان العرض
هو الذي اذا وجد في الخارج كان في موضوع وذلك المحل اما ان يكون مبهما او معينا لا جايز ان يكون مبهما
اذ المبهم لا يوجد في الخارج لان كل ما وجد في الخارج فهو معين ضرورة امتناع تحققه في موضعين واذا لم
يوجد في الخارج فلا يكون محتاجا اليه الموجود في الخارج لان ما يحتاج اليه الموجود يجب تعينه فيحتاج
في وجوده اليه فاذا انتقل عنه بطل وجوده الشخصي وانعدم فلا يمكن انتقاله وهو موجود ولقائل ان يقول
سلمنا انه لا يحتاج الى محل مبهم لكن لم لا يجوز ان يحتاج الى محل معين لا الى محل بعينه والمحل المعين يصدق على
كل محل موجود في الخارج فجاز انتقاله من معين الى معين قال المحل المعين مطلقا ايضا مبهم فلا يجوز
ان يكون محتاجا اليه للموجود قلت ممنوع قيل الاطلاق يكون مبهما انما اذا اخذ من حيث هو فلا وبكونه موجودا
في ضمن المعينات باعتباره وايضا هذا منقوض بحركة الجسم عن المكان فانه ايضا يحتاج الى مكان ما ولا
يحتاج الى مبهم كما ذكرتم فيحتاج الى معين بعينه فيمتنع انتقاله عنه قد يعني العرض هو موضوعه المعين كامر
في باب التعين فيمتنع انتقاله عنه لان انتفاء المعين يوجب انتفاء الوجود لان التعين لازم للوجود الخارجي و
جوابه انا منعنا ان بعض الاعراض ليس محالها ولئن سلم لكن لم لا يجوز ان يكون بعضها يحل معين من حيث هو
معين قال لو انتقل العرض من محل الى اخر فحاله الانتقال اما ان يكون في المنتقل عنه او في المنتقل اليه او لا
في هذا ولا في ذاك الاول وهو ان يكون في المنتقل عنه باطل والا لما كان حاله الانتقال بل قبلها وكذا
الثاني وهو ان يكون في المنتقل اليه والا لكان بعد الانتقال وكذا الثالث وهو ان لا يكون في المنتقل عنه ولا في
المنتقل اليه لانه حينئذ لم يقم بشي غيرهما لتم قيام العرض بنفسه هذا محال وان قام بغيرهما عاد الكلام في

ضرورة

في حالة انتقاله من الاول الى الثاني ويلزم ما مر وفيه نظر لان الزوال عن المنتقل عنه انما يتحقق مع الحصول في المنتقل اليه
لان الزوال انما يكون من محل الى اخر فحالة الانتقال عين حالة الحصول في المنتقل اليه ولم لا يجوز انه محال وايضا
ينتقض ما ذكرتم بانتقال الجسم من المكان فانه يقال حالة الانتقال اما ان يكون في المكان الاول او الثاني وكذا ايضا منقوض بحلول
ما يقال للشي اذا حدث في حالة حدوثه اما ان يكون موجودا او معدوما او لا هذا ولا ذاك الى اخر ما ذكرتم
وهذه غاية اقوال المتقدمين والمتاخرين ويمكننا ان يستدل على هذا المطلوب بوجه حسن بديع وهو ان يقال
العرض كان موجودا في الخارج يكون في الموضوع بالضرورة فيمتنع انتقاله عنه الا لما كان في الموضوع
اذ الموضوع ما يمنع قيام الحال به ويتقوم به وهذا اقوى غاية ما يتصور في هذا المقام قال الفصل الرابع في قيام العرض بالعرض
اقول اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض وجوزه الفلاسفة وبعض من قدماء المتكلمين واحتج هولاء
احتج المتكلمون عليه بانه لا يمكن ان يتصف بعض الاعراض بالبعض لانه لو اتصف فان لم يتصف الاخر يكون احدهما قايما بالاخر
والاخر ليس صفة له وان اتصف كل منهما بالاخر الى الجوهر يكون جميعها في حيز الجوهر تبعا للجوهر
فيكون الكل قايما بالجوهر اذ معنى قيام العرض بالجوهر كون العرض في حيز الجوهر تبعا للجوهر
وحينئذ لا يكون شي منهما قايما بالاخر هذا ما ذكروه وفيه بحث لان قيام العرض بالجوهر بهذا المعنى لا ينافي
قيامه بعرض اخر بمعنى كونه صفة له لان الكلام في انه هل يجوز ان يكون بعض الاعراض
صفة للبعض اولا والدليل على جواز قيام العرض بالعرض ان السرعة والبطء صفتان قايمتان بالحركة
دون الجسم اذ لا يتصف الجسم بانه سريع او بطي الا بتبعية اتصافه بالحركة وكذا وجود الاعراض ووحدتها فان كل
منها صفة للعرض قلت ان الوجود يمتنع عند الكل ان يكون واحدا واقعا
صفة واما بمعنى الكون فيمتنع ان يكون عين الذات فيكون قايما بالذات وهو المطلوب وكذا انتقال الفعل
الفعل حتى ... ودال ... وذلك ما ... العرض حال في المحل وهذه الرائحة طيبة وتلك
منتنة والمثلث ... وبالجملة كل عرض يكون صفة لعرض اخر لا يتصف به الجسم قال الفصل الرابع في
في بقاء العرض اقول اتفق اهل السنة على امتناع بقاء العرض خلافا لسائر الفرق واحتج اهل السنة
عليه بوجهين قال البقاء عرض فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض وانه محال كما مر وجوابه انه
قد علم جوازه وايضا لا نم انه يلزم قيام العرض بالعرض وانما يلزم ان لو لم يكن الكل في حيز الجوهر تبعا
لحصوله كما ذكرتم بعينه وهذا اعتراض لطيف قال لو صح بقاء العرض لامتنع فناؤه لكن فناؤه جايز
بالاتفاق والضرورة اما الملازمة فلانه لو صح بقاؤه فعدمه بعد البقاء لا يكون واجبا والا انقلب الشي
من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي لان فناؤه لو كان واجبا لكان وجوده ممتنعا والانقلاب محال ...
بل يكون فناؤه بعد البقاء جايزا وحينئذ لا بد وان يكون لسبب وذلك محال لان السبب اما وجودي او عدمي ولا سبيل الى شي منهما

طريان

مثلا انما اذا كان وجوديا فلانه اما موجب او مختار اما الموجب فكما قال انه يعني لطريان الضد وهو محال لان
الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول عنه فلو علل عدمه بالضد لطريانه لزم الدور واما المختار فكما
قال لانه يفعله موجودا لان العدم نفي والاعدام اما ان يصدر عنه شيء او لم يصدر اصلا فان صدر فاما شيء
حصل اثر وجودي لان ما صدر عنه ما كان موجودا وما لم يكن ثم حصل يكون وجوديا فحينئذ يكون هذا ايجادا
لا اعداما وان لم يصدر عنه شيء اصلا فلا يكون مؤثرا وهذا خلف واما الثاني فكما اسمعي العرض لا يجامع شرطه
لكن انتفاء الشرط باطل لان انتفاءه لا يكون واجبا والا لزم الانقلاب بل يكون جائزا فلا بد له من سبب وهو
اما وجودي او عدمي والجوهر ... لو صح نفاء العرض لو صح فناؤه لسكنه فان نفي صح نفاؤه
هذا هو المشهور عندهم وفيه بحث اذ يقال الامر لم يكون الانقلاب من الامكان الى الامتناع او لا فلو لم يكن بطل
اصل دعواكم ان العرض يمتنع بقاؤه ولما انه يلزم الانقلاب عن الامكان الى الامتناع لان امتناع
البصر في الزمان الثاني والثالث غير ح لكن ممتنعا وان كان ممتنعا يبطل دليلكم لانه حينئذ جاز ان يصير فنا وهو واجبا
فلا يكون ممكنا فلا يحتاج الى السبب وايضا انما عدكم انه ينتقض الزمان العدمي لا يحتاج الى علة ولم يلزم
ان يا ... بطريان الضد لا يجوز ان يكون طريان الاعدام من غير ورود الضد وليس للمالك
لم لا يجوز ان يكون السبب طريان الضد على ... وورود ... الاضداد ... يرد
على الهواء ... المحل المورود ... السواد ... على ... محل البياض ... البياض و
ذلك غير مشروط بعدم الضد وليس ... الكلام ان ... عن الفاعل ... في حصول امر وجودي
لم لا يجوز ان يكون ذلك الشيء هو الاعدام فان ابطال الوجود ... عن كل واحد منهما وايضا
الدليل ... على امتناع بقاء العرض ... على امتناع بقاء الجوهر وذلك باطل بالاتفاق والضرورة
وكذا ايضا كما قال لو صح بقاء الجوهر لامتنع فناؤه لان فناءه بعد البقاء لا يكون واجبا والا يلزم الانقلاب
فيكون ممكنا فلا بد له من سبب ... اما وجودي او عدمي ... ما ذكرتم ... ان الاول باطل
العرض غير باق اذ لو كان غير باق ... وجوده لا يجوز ان يكون واجبا والا يلزم الانقلاب فيكون
ممكنا فلا ... ما ذكرتم قال ... هذا كيف ... عليهم لانهم ... امتناع البقاء وذلك ...
امتناع العرض في الزمان الثاني ... امتناع العرض ... عنده فقد ...
... واجبا قلت ... فساد ... لكونه يستلزم ... الانقلاب ... ويلزم ايضا ان ... العقود
مثل الايمان والبيع والنكاح ... وغير ذلك لكونها اعراضا ... وذلك ... البطلان ...
... في ... على ... دعوى بلا دليل ... انها ان كانت اعراضا ...
والاشعري ... وان لم يكن اعراضا ... وذلك ... على ... بقائها

باقيا لو كانت ممكنة في الزمان الاول والا لما وجدت فيكون كذلك في الزمان الثاني والثالث والا يلزم الانقلاب
من الامكان الى الامتناع وهو محال واعترضوا على هذا بالحركة والزمان والصوت فانها ممكنة في الزمان الاول
وممتنعة في الزمان الثاني والثالث وغيرهما والجواب ان الموجود من الحركة ليس الا متوسطة الجسم بين المبدا
والمنتهى وذلك حاصل في ... بان يتقطع الحركة وهي متوسطة ... وكذا الموجود من الزمان ليس الا الان
واحد وجاز استمراره بان يصير ... وكذا الصوت لا يمتنع استداده واعلم ان ما ذكر في الكتاب انهم
عنوا بامتناع بقاء العرض امتناع بقائه بدون سبق وذلك حق ... في ... العلة والمعلول لكن ذلك
لا يختص بالاعراض بل الجواهر ايضا كذلك وان عنوا به انه لا يمكن وجوده في الزمان الثاني فلا عمل فيه ولا ...

قال الفصل السادس من الحم **اقول** اتفق العقلاء على ان العرض الواحد لا يمكن ان يحل في محلين بان يكون حاله
في هذا وهي ذلك ايضا الا ابا هاشم من المعتزلة فانه زعم ان التاليف عرض واحد حال في محلين وهما المتالفان
وادعاه على انه ينحل بامه بالكل من محلين وزعم جمع من قدماء الفلاسفة ان الاضافة عرض قائم بالمحلين
والكثرة كالجوار فانه قائم بالجسمين والقرب عرض قائم بالقريبين وكالاخوة القائمة بالاخوين الا ان العقل
حاكم ببديهته ان الموجود الواحد المعين في حالة واحدة يمتنع ان يكون في موضعين سواء كان جوهرا او عرضا

قال **قلت** النقطة التي هي الفصل المشترك بين خطين فانه ... قلنا لا نسلم ... **قلت** لكن
من الخطين طرف وهو نقطة فاذا اشتبه الطرفان تلاقيت النقطتان فيتوهم انها واحدة وليس كذلك واحتج ابو هاشم
بان صعوبة تفكك اجزاء الجسم لا بد لها من علة وهو التاليف حيث ان يقوم التاليف بالجزءين لانه لو قام باحدهما
دون الاخر لجاز تفكك الاخر منه ويلزم ... التاليف لجزء الجسم بالتفرقة ... يحتاج الى قيامه بالكل من جزء
والجواب ان صعوبة التفكك لا تحتاج الى قيام التاليف بكل واحد منهما على حدة بل يكفي قيامه بمجموعهما
والجواب بعد الاختيار ان ذلك غير جائز لكنه هذا وجوازه كل قائم به وعلى هذا في القرب والاخوة وغير ذلك

قال القسم الثاني في الجواهر **اقول** لما فرغ من ابحاث الاعراض شرع في ابحاث الجواهر وفي هذا
القسم صنفان لان الجوهر اما جسماني اي مادي او روحاني اي مجرد عن المادة وهذه القسمة على راي
الحكماء واما على راي المتكلمين فالجوهر هو الجسم والجزء الذي لا يتجزى وكل منهما اما جسماني كثيف كالارض واجزائها او روحاني اي لطيف مؤثر بانسبه الحسيا كالملائكة والجن قال الصنف الاول
الصنف الاول في الجواهر الجسمانية وهي الجسم واجزاؤه وفيها فصول الفصل الاول في تعريف الجسم
وفي اختلاف المذاهب في تحقيق ذاته في نفسه اعرفه المتقدمون بانه جوهر ذو ابعاد ثلاثة اي الطول
والعرض والعمق وقال الاشعري الجسم هو المتحيز القابل للقسمة فعلى هذا يكون المركب من جوهرين فردين
جسما عندهم وقال المعتزلة انه متحيز ذو ابعاد ثلاثة وعموا انه لا يحصل الا من ثمانية اجزاء اربعة فوق اربعة

لتحصل الطول والعرض والعمق وقال الكعبي من المعتزلة انه قد يحصل باربعة جواهر بان يكون مثلثه كمثلث ودابعها فوقها في الوسط ليحصل مخروط ذو اربعة سطوح مثلثات يعني يحصل جسم يحيط به اربعة سطوح كل منها مثلث ثم اختلف
اهل العالم في عدد ذاته في نفسها على مذهب انحصر في ستة وذلك لان الجسم في نفس الامر اما ان يكون ذا مفاصل
بالفعل او لا يكون والاول ينقسم الى اربعة اقسام والثاني الى قسمين فيحصر في ستة اما الاول فلانه اما ان يكون بالغ
من اجزاء لا تتجزى او لا يكون والاول اما من اجزاء متناهية او من اجزاء غير متناهية والثاني اما من اجسام صغار او لا
فهذه اربع الاول وهو ان يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى متناهية مذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء المتقدمين
والثاني وهو ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية منسوب الى النظام والثالث وهو ان يكون مركبا من اجزاء صغار
مذهب ديمقراطيس من قدماء الطبيعيين لانه زعم انها اجسام صغار لا تقبل القسمة لصغرها والرابع وهو
ان يكون مركبا من غير اجزاء وغير اجسام صغار مذهب جمع من المتقدمين الذين زعموا انها خطوط واما الثاني
وهو ان لا يكون ذا مفاصل بالفعل بل يكون شيئا واحدا في الحس والحقيقة فلانه من ان يكون انقساماته الممكنة
متناهية او غير متناهية والاول منسوب الى محمد الشهرستاني ومذهب جمهور الحكماء في ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
والثاني مذهب جمهور الفلاسفة المتأخرين المنكرين للجزء الذي لا يتجزى غير متناهية انه منسوب الى النظام بل
انه مذهب النظام لان النظام ما صرح بهذا المذهب لكنه لزم من قوله وذلك لانه ذهب الى ان الانقسامات الممكنة
الجسم غير متناهية وان الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلزم من ذلك ان يكون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى
غير متناهية وذلك لان المفاصل الممكنة الغير المتناهية لما كانت حاصلة بالفعل انتهت الى قسمة ما يكون كل منفصل
منها لا يمكن ان يكون منقسما والا لكان منقسما بالفعل لما ذهب الى ان الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل و
يلزم منفصل اخر من المنفصلين المنفصلان فلا يكون المنفصلان منفصلين هذا خلف واذا لم يمكن كل من المنفصلين منقسما
يلزم كونه جزءا لا يتجزى فكانه ذهب الى ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى غير متناهية لما لزم من قوله واما المذهب
الى مس فانما قيل انه منسوب الى محمد الشهرستاني لانه ما علم اختصاصه به بل المعلوم انتسابه به **قال الفصل**
الثاني الجزء **اقول** اختلفوا في الجزء الذي لا يتجزى فانكره جمهور الفلاسفة المتأخرين واثبته المتكلمون و
جمع من قدماء الفلاسفة والمراد بالجزء الذي لا يتجزى جوهر لا ينقسم لا بالفك والقطع ولا بالوهم والفرض والمراد
بالفك الفصل سواء كان بالكسر او بالدق او غير ذلك والقطع هو الفصل بنفوذ جسم اخر فيه والقسمة بالوهم
ان يحكم القوة الوهمية وتميز مفصلة والقسمة بالفرض ما يكون بفرض العقل كما يتصور ان جانبه هذا
غير جانبه الاخر فيكون منقسما واحتج الفلاسفة على استحالته بوجوه **ا** لو كان الجزء الذي متحققا وفرضنا انه
اجزاء منها ستة متساوية يلاقي الجزء الاوسط لكل من الطرفين بعين ما يلاقي به الاخر فيكون فيه شيئان فهو منقسم و
يلزم ايضا تجزيه الطرفين لانهما مثل الوسط في القدر اذ الاجزاء التي لا تتجزى لا يكون بعضها اعظم من البعض

يكون الجزء

والانقسام الاعظم والجواب ان الملاقاة انما يكون بالنهاية بالضرورة والنهاية عرض قائم بالملاقي فيلزم
الاوسط نهايتان لا جزءان **ط** يلزم الانقسام وايضا ما ذكرتم منقوض بالمفصول المشترك من النقطة والخط والسطح
فان النقطة مشتركة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين والفصل المشترك ايضا مانع المشترك
فيلزم كون النقطة والخط والسطح منقسما وذلك خلاف ما اجمع **فان قلت** يحمل احد المتماسين من الجزء غير محل
الاخر فيلزم انقسام الجزء **قلت** لا ما ان محل احدهما غير محل الاخر بل نقول كلاهما من جهة على ما كان الجزء
ويفرض صحيح مركب من اجزاء لا تتجزى فاذا نظرنا الى تلك الصحيفة رأينا احد وجهيها دون الثاني فاحد الوجهين غير
الاخر فلزم انقسام الاجزاء والجواب ان المرئي غير المرئي انما هما النهايتان لا الجزء فلا يلزم الانقسام **ج** اذا فرضنا
خطا من اربعة اجزاء فوق طرفه الايمن جزء وتحت طرفه الايسر جزء ايضا **ثم تحركا** اذا تحركا معا على السوية
فلا بد من تحاذيهما من الاعلى والاسفل اي انتصل الجزء الفوقاني على منتصل الثاني والثالث فيلزم انقسام
الفوقاني والتحتاني والثاني والثالث **والجواب** لا نسلم انه يجوز ان يقعا على نفس المنتصل لان سطحنا عليه لا ان يزيد
عليه وايضا الوضع هذا انما الحاجة الى المركب من اربعة اجزاء والى حركة الفوقاني والتحتاني اذ يكفي الوضع
جزء على منتصل الجزئين فعلم انهم بصدد التعمية والتغليط اذ ذكروا المقدمات القريبة قد يدهش العقل ويخلي ايجاب
منها زعم الوقوف على الخطأ **د** ان يفرض الجزء الرحى طوقان عظيم وصغير فاذا قطع العظيم جزءا من اجزاء لا
تتجزى فالصغير اما ان يتحرك جزءا ايضا او اقل من جزء او اعظم او لا يتحرك شيئا اصلا والاقسام الاثني منها اما
اذا تحرك جزءا او اعظم لزم المحال اذ حركة العظيم اسرع ضرورة لانه يتحرك مسافة اطول من مسافة الصغير
باضعاف مضاعفة وان قطع اقل من جزء فقد حصل اقل من الجزء فيلزم انقسام الجزء وان لم يتحرك اصلا
اصلا لزم تفكك الرحى لانه حينئذ يتحرك بعضه دون البعض لزم التفكك ضرورة ولو كان كذلك لوجب تفكك الرحى عند
الحركة والمشاهدة تكذبه والجواب لا ما ان الطوق العظيم يمكن ان يتحرك جزءا وذلك ان الحركة تستدعي
امتدادا والجزء امتداد له **فان قيل** الحركة تمكن على جزء متصل فلو تحرك الطوق الاعظم جزءا منفصلا لا
يتقل من الجزء الى المنفصل ادنا العظيم فالاصغر لا يتحرك مثله ولا اكثر بل اما اصغر او لا يتحرك شيئا اصلا
فان تحرك جزءا يلزم المحال كما ذكرتم ان الحركة تستدعي امتدادا وسطا ايضا فانتفى ان الحركة لا تمكن على
جزء فان تحرك اقل من جزء يلزم المطلوب وان لم يتحرك اصلا لزم التفكك **قلت** الحركة المستديرة بعض
الدوائر كالاجزاء الجسم على انفسها دون المستقيم والدور المحيط اقرب الى الانقسام من المحاط فلا الدوائر حركة المحاط
يكون اسرع فمحال ان يكون نسبة احد حركة المحيط الدوائر بها الى حركة مساوية ولزم قسم آخر وبهذا بحث عجيب فافهم
ه لو وجد الجزء الذي لا يتجزى لكان مسماها ضرورة فله حد اما واحد كما هو للكرة او حدود كما يكون
للمكعب والمضلع وغير ذلك والثاني هو المضلع وكل مضلع يكون قابلا للقسمة لان ضلعه غيره والاول هو ان يكون



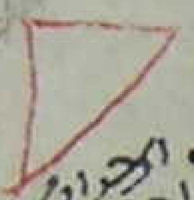
ان يكون

جزو واحد بعد الكرة والكرات اذا انضم بعضها الى بعض حصل بينها فرج اصغرها الان سعة الفرجة لا تكن
بقدر قطر شي من المثلثات الا بكل المثلث في بيتها على قطر اصلا وان لم يكن سعة الفرجة بقدر قطر يكون الفرجة
اصغر من الكرة وهي اصغر من الجزء الذي لا يتجزى ويلزم انقسامه والجواب ان ذلك انما يصح في الكرات
الحقيقية اذا لا يحصل بينها فرج من كل المثلثة الكرة دائما عند نقطة المماسة ويبقى الاوساط
المثلثات خالية واما في الاجزاء فذلك ممنوع اذ لا يكون بين المماسين من كل جزء امتداد ان يبقى ضلع المثلث
فلا يلزم الخلو وهذا من خواص الجزء الذي لا يتجزى ما ذكر في الكتاب قوله وهذا البرهان
مبني على ابطال الجزء وذلك لانه على تقدير ثبوته يصل الجزء الوسطاني ان كان اب مركبا من عدد فرد والخط
جد نصف بسهم كما بين القاعدتين لا ان ضلع جد مشترك بين المثلثين فيكون تقسيم ما على تقسيمه مساويا بالربع ما
على اعتباره فلا يلزم الانقسام كل مثلث قائم الزاوية كمثلث اجد زاوية قائمة فمجموع مربعي الضلعين المحيطين
بزاوية القائمة اي مربعي الضلعين المحيطين بزاوية القائمة اي مربعي الضلعين المحيطين بهما وهما ضلعا اج
اد مجموع مربعي اجد ومربعها وهو خط جد مساوله لمربع الوتر اي لمربع
مربع الوتر وهو جد وهذا الشكل يسمى بالعروس فلا يكون مجذور الوتر اي مربع
وهو ضلع ثلثه اخرى سته والاخر وهو ضلع الضلعين فالاضلاع صحيح كالو كان احد الضلعين
المجموع مربعيهما مايه فيكون مربع جد ايضا مايه وجذر المايه عشرة فيكون الوتر وهو جد عشرة و
وهذا يكون لمربع الوتر جذر صحيح كما لو كان كل من الضلعين سته او ثمانية فان كان سته فيكون مجموع مربعيهما
اثنين وسبعين وجذره اكثر من ثمانية واقل من تسعة وان كان ثمانية فمجموع مربعيهما مايه وثمانية وعشرون
وجذره اكثر من احد عشر واقل من اثنى عشر واذا وقع الكسر في الوتر فقد تجزى الجزء والجواب ان هذا
هذا الشكل ايضا مبني على انتفاء الجزء لانه لا يكون قائمة الا ان يخرج خط اب مساويا للضلع من مربع الوتر ولو كان
خطا اب مركبا من اجزاء لا تتجزى وهو مشترك بين القسمين لانه فصل مشترك فيكون ماخوذا في كل من القسمين فلم
مربع الوتر ح خطا اب مساويا للمربعين فيكون مربع الوتر اصغر من المربعين ح برهن اقليدس في المقاله
الاولى ان السطوح المتوازية الاضلاع كسطحي اد و جب على قاعدة واحدة كما على جد وفيما بين
خطوط بأعيانها كخطي اه بجد متوازيين لانهما متوازيان متساويان اي السطوح المذكورة متساوية
وانه لو حصل انتفاء الجزء لما اذا فرضنا احد السطحين كسطح اه مثلا من اربعة اجزاء في اربعة كان
المجموع ستة عشر ونفرض طول الاخر من المشرق الى المغرب فيكون مجموع اجزاء الاخر اكثر منه اذ هو من
المشرق الى المغرب مساويا لستة عشر وهو يبطل الاستحالة والجواب انه ذلك ايضا مبني على انتفاء الجزء
لانه على تقدير تحقق لا يقوم طول غاية صغر الزاوية ان يكون جزءا واحدا فيكون الحادة من ضلع السطح المتحرك وهو
ح و القاعدة وهي جد اذا كان في غاية الصغر جزءا واحدا وان تحققت زاوية ه جد والاحقانه





كلما بعد الضلعان عن زاوية ح نصب الصغرى على الخطين اكثر من جزء واقله ان يكون جزءين واذا وصلنا هذا القدر
عن زاوية ح الى نصف ضلع فلا يخفى انه اذا بعد من ضلع المربع بقدر بين فقد انتهى الى حط اه خلا يكون بهاية
اكثر من ذلك فلا يمكن تصور من المشرق الى المغرب واما على تقدير انتفائه فجاز ان يكون دائما من المشرق الى المغرب
يكون مقداره كمقدار المربع لانه على تقدير انتفاء الجزء يقسم كل سطح فرض الى اعلى النهاية بقدر جزء له يصل من المشرق
الى المغرب ط من اقليدس في المقالة السادسة انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضربه كله في القسم الاصغر لمربع
القسم الاطول فلو كان الجزء متحققا وفرضنا تركب خط من ثلاثة اجزاء اذا قسم ذلك الخط على النسبة كان احد
قسميه اثنين والاخر واحدا او ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين اربعة فوجب ان يكون قسمته لا على النسبة
بعين يكون احد قسميه اقل من الاثنين والاخر اكثر من واحد ويلزم تجزى الجزء والجواب ان هذا ايضا مبني على
انتفاء الجزء لانه اشتغل في بيانه بتنصيف الخط وبشكل العروس وقد عرفت ان كليهما مبني على انتفاء الجزء ى لو كان
الجزء الذي لا يتجزى متحققا وفرضنا المربع الذي كل من ضلعيه جزءان هكذا ا فان كان قطر الغاية الضاحي
كان قطر الغاية كوتر الحادة وذلك محال لان وتر الزاوية العظمى يكون اكبر من وتر الزاوية الصغرى بنية اقليدس
وان كان ثلثة اجزاء كان اجزاء اضلاع المثلث كالضلعين الباقيين وذلك بديهي الاستحالة فهو اقل من ثلثة اجزاء
اكثر من جزءين فلزم تجزى الجزء والجواب ان متصل الاجزاء موجود وفرع لانه يمكن ان يستند اليه بالحس فهو اما
ان يكون منقسما او لم يكن فان لم يكن فهو مساو للجزء ان كان عاملة اجزاء وحملها الجزء ان يكون البعض منقسما دون البعض
فجاز ان يكون عدة اجزاء الاطول مثل عدة اجزاء الاقصر فجاز ان يكون الوتر جزءين مع ذلك يكون الطول من
كل من الضلعين فجاز ان يكون ثلثة واقصر من مجموع الضلعين وذلك لان كل مربع يكون من اجزاء لا تتجزى يكون
عدة اجزاء القطر كعدة اجزاء الضلع مع كون القطر اطول وهذا اصل اخر لما مضى سنوا بتنصيف الخط وشكل العروس
وذا في بسط وطرح فهذه هي اقوى الدلائل المذكوره من جهة الفلاسفه والشبه التي اوردنا على بطلانها
غير الشبهتين الاولى وهما ان الملاقاة والانصال لم لا يجوز ان يكون ما بالنهاية بل بعلة واحتج مثبتوا الجزء بوجوه
ما لا بد ان يكون شيء من الحركة حاصلا في الزمان الحاضر والا يلزم ان لا يكون الحركة متحققه اصلا لانه
اذا لم يكن شيء منها حاصلا في الزمان الحاضر لا يكون في الماضي ولا في المستقبل لان الماضي حال الان فرض والمستقبل
حال الان اتية فلو لم يكن في الحال شيء لما كان في الماضي والمستقبل ويلزم انتفاء الحركة بالكلية واذا كان شيء
من الحركة حاصلا في الزمان الحاضر لزم ان لا يكون ذلك الشيء منقسما والا لما كان حاضرا لانه حينئذ يكون بعضه
سابقا على البعض لان اجزاء الحركة لا توجد معا واذا كان بعضه سابقا على البعض لما صدق ان الكل موجود
بل بعضه واذا لم يكن منقسما يلزم مثله في الجزء في المسافة لان الحركة منطبقة على المسافة ففي مقابلة كل جزء
منها جزء من المسافة غير منقسم والجواب ما مر في فصل الحركة انه ان اراد انه لا ينقسم بالقسمة الوهمية فمسلم
انه منقسم



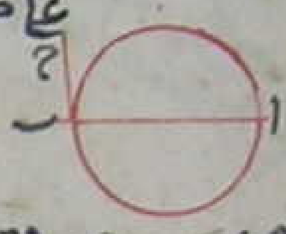
سلمنا انه

قوله ح يلزم ان لا يكون الخاص حاصرا قلنا لا م وانما يلزم ان لو كانت القسمة فكيه وان اريد القسمة الفكيه غير منقسم لكن لا م تحقق الجزء وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن منقسما بالوهم قـ اذا وضعنا كرة حقيقيه على سطح مستو فموضع الملاقاة من الكرة يلزم ان يكون غير منقسم اذ لو كان منقسما لكان على سطح الكرة خط مستقيم لان ذلك الموضع منطبق على سطح مستو فلو كان منقسما يلزم تحقق الخط على طاس م فيلزم ان يكون الكرة مضلعا هذا خلف واذا كان موضع الملاقاة غير منقسم فقد وجد الجزء واذا ادرنا الكرة على السطح فزالت تلك الملاقاة وحصلت الملاقاة بنقطة اخرى متصلة بالنقطة الاولى حصل جزء اخر وعلى هذا الى ان يتم دورتها وحصلت دائرة على ظهر تلك الكرة لتم تركب تلك الدائرة من اجزاء لا تتجزى واذا كان الخط مركبا من اجزاء لا تتجزى كان السطح مركبا من الخطوط والجسم من السطوح لانه اذا تركب الخط من اجزاء لا تتجزى يحصل من اجتماع خطين سطح ومن اجتماع سطحين جسم فيلزم تركب الكل من اجزاء لا تتجزى قلنا سلمنا ان موضع الملاقاة من الكرة غير منقسم بالفعل لكن لم لا يجوز ان يكون منقسما بالوهم وحينئذ يلزم الجزء قـ القسمة باي وجه كان لا بد وان يكون فيه جزء في نفس الامر والا لما كان الوهم والفرض صادقا فاذن يلزم الخط في نفس الامر قلنا لا م امكان الكرة الحقيقية وهي ان لا يكون على طاس بها خط مستقيم ولا سطح اصلا لانه ح يكون مضلعا الا كرة ولا م امكان السطح المستوي بحيث لا يكون فيه حسونه ولا م ان بين كل نقطتين منه خطا قـ الكرة ما تقتضيه طبيعة البسيط كالماء والهواء البسيط موجود فكيف يكون وجود الكرة ممتنعا والسطح المستوي ما لو هو ان لا يكون فيه حسونه اصلا اذ لو كان كل سطح حسنا يلزم تعاقب اجتماعه مساهة في قدر خرجله وذلك لان الحسونه للزاوية والحسمية الزاوية لا بد لها من سطحا وسطوح فمن تلك السطوح ان وجد مستو فقد حصل المرام وان لم يوجد فيكون حسونه اخرى وعلى هذا يلزم التعاقب قلنا سلمنا امكان الكرة والسطح لكن امكانها لا يوجب الامكان الجزء لم لا يجوز ان يكون ... قـ لما وجب تركب المقادير من اجزاء لا تتجزى على تقدير وقوع هذا الممكن في نفسها انشا من هذا التقدير وجب ان يكون في نفس الامر كذلك اذ لو لم يكن كذلك قد لزم على تقدير هذا الممكن فيلزم ان يكون التقدير الممكن مستلزما لانقلاب ما هو ممتنع او ليس بواجب واجبا وهو محال اذ التقدير الممكن لا يستلزم محالا او نقول الدعوى هي بطلان مذهبكم وجواز الجزء فقد حصل هذا الغرض وليس بين كل نقطتين خط لان الملاقاة انيه من آن الملاقاة الاولى وان الملاقاة الثانية يمتنع ان يكون زمانا والا لكانت الكرة في ذلك الزمان اما في الملاقاة الاولى او في الملاقاة الثانية او في ملاقاة اخرى او لا يكون ملاقيه لشيء من السطح والاقسام باسرها باطلة اذ الكرة في الصادر المسلمة الاول يلزم ان لا يكون في الملاقاة لانها ان كانت في الملاقاة الاولى او الثانية فظاهر انها لا تكون بينهما وان كانت في ملاقاة اخرى فايضا لا يكون بين الملاقاتين مطلقا بل في الملاقاة الثانية وعلى تقدير الرابع وهو ان لا يكون ملاقية للسطح وح يلزم ان يكون منفصلة عن السطح

الزمان

والمعترض لا فيه اذ المعتبر انها على السطح واذا لم يكن بين الكرتين زمان سيال الانات فيلزم منه تتالي النقاط الكثير والحركة والمسافة منطابقة ح اذا تحرك خط بطرفه على خط او سطح حتى انتهى الى الاخر ماس بطرفه كليه الخط وطرف الخط نقطة فالخط المتحرك عليه مركب من نقط متتالية ويلزم منه تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فان قلت لا م وجود الخط بدون تحليله سطح وح لا يكون وجود النقطة بالفعل قلت اذا كان الخط موجودا سواء كان مع غيره او منفردا آه النقطة شيء ذو وضع غير منقسم فان كانت مستقلة بذاتها فهي الجزء وان لم تكن مستقلة بذاتها تكان محلها غير منقسم اذ لو كان محلها منقسما لزم انقسامها لان الحال ينقسم بانقسام المحل ضرورة وح يلزم الجزء فان قلت لا م تحقق النقطة في الخارج بل وجودها ذهني قلت النقطة طرف الخط الموجود بالفعل وطرف الموجود بالفعل موجود ايضا لو لم يكن طرفه موجودا لكان غير متناه والكلام في الخط المتناهي وههنا بحث وهو ان محل النقطة انما هو الخط اذ هي طرفه لا الجسم فلا يلزم تحقق الجزء في الجسم ح لو لم يكن الجزء موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية وح لما امكن قطعه في زمان متناه واللازم باطل لما تقرر السريع بالبطيء لكون ما بينهما مركبا من اجزاء غير متناهية واجابت الفلاسفة بان هذا انما يلزم ان لو كانت الاجزاء في الغير المتناهية موجودة بالفعل اما اذا كانت بالقوة بمعنى ان الاجسام ممكنة الى غير النهاية كانت الاقسام حاصلة بالفعل الى غير النهاية لان انقسام الشيء انما يمكن اذا كان الجزء صغيرا مغايرا للاخر في نفس الامر اذ لو لم يكن كذلك لما امكن الانقسام ضرورة واذا ثبت التغاير في نفس الامر ثبت التعدد في نفس الامر والمعنى كونها حاصلة بالفعل اذ لا نعني بكونها حاصلة بالفعل كونها منفصلة وهذا الجواب مخصوص بهذا الكتاب واجاب عنه المتكلمون بان طرف الخط المتحرك على الجسم يلقى ابدا ما ليس المتحرك عليه شيئا غير ما لقيه قبل واذا ثبت التغاير ثبت التعدد كما مر واستدل اهل السنة على ثبوت الجزء بانه لو لم يكن تحقيقا يلزم ان يكون كل جسم منقسما الى غير النهاية فيلزم ان يكون اجزاء الخردلة كاجزاء الجبل وهو محال وللخصم ان يقول ان اردتم بقولكم يلزم ان يكون كل منهما غير متناه فذلك مسلم ومن نعيت لنا فلم قلتم انه محال وان اردتم ان اجزاءها كاجزائه في العدد فلا م لزوم هذا لان الجبل لما كان اضعافا مضاعفة للخردلة كانت اجزاؤه ايضا كذلك بالنسبة الى اجزائها عن ابن لزم المساواة وهذا اعتراض قول الغير يعني ما يسنح لنا والحق ان الاجزاء الذي لا يتجزى موجود لان تجزئة الجسم لا بد من ان ينتهي الى جزء ليس له امتداد في شيء من الجهات اصلا او لا ينتهي فان انتهى فقد وجد الجزء لانه جزء لا يمكنه الانقسام وان لم ينته بل يوجد لكل جزء منه الى النصف ونصف النصف وعلى هذا الى غير النهاية فيلزم ان يكون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية لكل منها امتداد ولا شك ان انضمام امتدادات غير متناهية يوجب امتدادا غير متناه لان انضمام كل امتداد يوجب زيادة على ما قبله فاذا كان الامتداد غير متناهية كان الحاصل ايضا غير متناه فيلزم ان يكون مقدار الجسم

الصغرى لحز دله مثلا عرساه وهذا محال واذا كان هذا القسم محالا تعين القسم الاول وهو ان يوصف بعد له انسوا
من اجتماعات اتصال وتهواى بحر **فان قلت** سلمنا انه اذا لم يكن له استعداد ان ينقسم بالفعل والقطع لكن لم قلت انه لا ينقسم بالعرض
والوهم وحد لا يكون جزا **قلت** فرض الانقسام وتوهمه مما ليس له استعداد في نفس الامر كاذب فلا عبرة به وذلك لان كل
قسمه فرضيه ان كانت حقة فلا بد وان يكون له مكان استعداد والا ما عرض الاقسمه والقسمه مما ليس فيه استعداد
اصلا يمتنع ان يصح فيه القسمه وهذا انما يسلمه الخصم لما يجي في مبحث الهيولى انهم قالوا ان القسمه الوهميه والفرضيه
توجبان ... وهذا ادعى ضروري ويمكننا ان نستدل على ابطال الجزء بوجه اخرى **وهو** انا ان فرضنا في نحو الزمان الآن
عن الآن مسالة بيانا كما هو اذا كان الزمان الآن مسالة يلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان منطبق
على الحركه والحركه على المسافه فلو تركب واحد منها من اجزاء غير منقسمه لتركب الآخر ايضا منها كان الزمان
الآنات وهي غير منقسمة يلزم ان يكون الحركه والمسافة ايضا كذلك لعدم تركب المسافه من اجزاء لا تتجزى وهو المطلوب
ب اذا ماس خط طرف خط اخر ثم فرضنا حركته حتى زال المماسه وحصل التقاطع معه فلا بد من نقطه
هي اول نقطه التقاطع ... وهذا ضروري لان التقاطع لما حدث بعد ان لم يكن فلا بد له من اول حد يكون التقاطع فيه المقصود
من الخط غير منقسم والا لكان التقاطع منقسمة قبل اول التقاطع هذا خلف يمحو الجزء **الثالث** برهان ابلدس في الشكل
الخامس عشر من المقالة الثالثة ان الزاويه الحاصلة من العمود الخارج لعمود حيث من طرف قطر الدائره ... وهو
قطر اب والخط المحيط اصغر الزوايا الحاصلة من العمود والقطر فلا يمكن اقل منها وقد يجي تحقيق هذا على
تقرير بحو في سبق الصورة في هذا المطلوب والحمد لله رب العالمين **فال الفصل الثالث في الهيولى اقول** الهيولى
على الاطلاق هو محل الصورة الجوهريه وهي اربعة اقسام الهيولى الاولى وهي جوهر غير جسم محل للمتصل بذاته و
الهيولى الثانية هي جسم قام به صورة كالاجسام بالنسبة الى صورها النوعيه والهيولى الثالثة هي الاجسام
مع صورها النوعيه التي صارت محلا لصورة اخرى كالخشب لصورة السرير والطين لصورة الكوز والهيولى
الرابعة ان يكون الجسم مع الصورة محلا للصورة كالاعضاء لصورة البدن واجزاء البدن لصورته والهيولى الاولى
جزء الجسم من حيث هو الجسم والثانية نفس الجسم والثالثة والرابعة فالجسم جزؤهما ثم اختلفوا في الهيولى الاولى
مذهب من يقع اجزاء الذي لا يتجزى ... جمهور الفلاسفه الى انها ... قال من اثبته ... المطلوب وطايفة من الحكما
المتقدمين انها غير ... قول الفلاسفه انهم زعموا ان في الجسم شيا غير جسم هو محل لصورة الجسم التي هي
المتصل بذاته ... النواب الحلول والرماد الى الخشب وقال الغزالي في المقاصد الرماد
هيولى الخشب والنطفه هيولى الصورة الانسانية وفيه نظر لان الرماد والنطفه جسمان والهيولى الاولى
ليس بجسم وانهما مكان عن الصورة والهيولى الاولى لا ينفك عنها بانفاق الفلاسفه كما صرحوا في كتبهم والعجب
ان الغزالي الفاضل صرح بذلك في المقاصد بعد ما ذكر ذلك تقليلا **وقال** المطلوب سلمنا ان في الجسم شيا ...



مذا ... او ابعادا
لا موجب ...

من ذلك
الصورة التي هي المتصل بذاته نسبة التراب الى المار لكن لما ان المتصل بذاته جوهر اخر مغاير الزوال لنا
التي هي المادة مع اعتبار الانصال بهذا الجوهر ... التي يعني بهذا الاطلاق بالجمعيه ... في سائر اقسام
الهيولى لان الكل يسلمون بتلك المحال ويكون ذلك صورها جوهرا اخرى مغاير الزوال لان ذلك المحال وهذا الامر
الى الحق كما ستعلم في هذا الفصل **و**احتج الفلاسفه على تحقق الهيولى بانه لما ثبت انتفاء الجزء الذي لا يتجزى لزم تركب
الجسم من الهيولى والصورة لان كل جسم فرض فلا بد وان يوصف بانه جسم واحد بالانصال قابل للفصل
والوصل وكلما كان كذلك كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة اما الاول فهو ان كل جسم فرض فلا بد وان
يوصف بانه جسم واحد بالانصال قابل للفصل والوصل فلان كل جسم وحدة فلا يخلو من ان يكون واحدا بالانصال
او لا يكون متصلا بالفعل او لا يكون واحدا بالانصال فان كان واحدا بالانصال وهو قابل للفصل باحد وجوه
القسمه كما بينا في نفي الجزء انه يمتنع عدم الانقسام فقد حصل جسم واحد بالانصال قابل للفصل وان لم
يكن واحدا بالانصال بل يكون ذا مفاصل واجزاء التي يكون ... اما ان يكون غير منقسم في شي من الابعاد
الثلاثه بوجه من وجوه القسمه او يكون منقسمة في جميع الابعاد والاول محال لما بينا في انتفاء الجزء ... منقسم
في الابعاد الثلاثه بوجه من وجوه القسمه وحد وجد جسم واحد بالانصال قابل للفصل فثبت ان كل جسم فرض
فلا بد وان يكون بانه جسم واحد بالانصال قابل للفصل والوصل واما الثاني وهو انه كلما كان كذلك كان
الجسم مركبا من الهيولى والصورة فلان المتصل المحسوس في الجسم من حيث هو المتصل لا يقبل الانصال والانفصال
فيوجد هو بعينه يكون موصوفا بالامرين اذ هو لا يبقى مع الانفصال وعند عود الانصال لا يعود لامتناع
عود المعدوم بل انما يعود مثله والقابل يجب ان يكون مع المقبول فان المتصل بذاته ليس قابلا لهما فقابلهما امر في الجسم اجزاء
المتصل بالذات هو الصورة الجسمية وقابل الانصال والانفصال وهو الهيولى هذا هو تقرير قول الفلاسفه
... توضيح ويحققوا اعتراضوا على التقسيم بانه ما المانع من ان لا يقبل الا القسمة الوهمية والفرضيه فلم لا
يجوز ان يكون اجزاء الجسم احساما صغارا لا يقبل القسمة الا بالفرض والاوهام او باختلاف عرض كما في
البلقه كما هو مذهب ديمقراطيس واصحابه ومطلوبكم انما يتم بالقسمة الفعليه لان المتصل بذاته قابل
للفصل بالوهم والفرض وانما لا يقبل الفكيه وايضا ليس كل جسم قابلا للفصل لما ذهبتم الى ان محدد الجهات
لا يقبل الفصل لان الفصل الابدانه من حركة مستقيمة من جانب الى جانب فيكون الجانب والجهة متحققا دون المحدد فلا يكون
المحدد محددا والمحدد عندهم الفلك التاسع واجابوا عن الاول بان القسمة الفرضيه والوهميه او غيرها
يحدث اثنينية يكون طبيعة كل واحد منها مثل طبيعة الاخر ومثل طبيعة الخارج عنها الموافق لها في النوع
اما الاسنه فلانها لو لم يكن لما تحقق القسمة الحقيقيه واما الموافقه فلانها لو تخالفا لما كان في كل
جسم واحدا بالانصال بل كان له مفصل والعدد بخلافه وايضا قد يوجد كل في الاجسام كما في البسائط

مد ... ونسو ... لما ...

وغيرها وكذا مواقعها الخارج توصف في البسائط وغيرها ان وجد وكذا وان لم توصف فلا نقض بذلك لانا نسلم ان
من الاجسام مثل الكل واذا كان طبيعة كل منهما مثل طبيعة الاخر ومثل طبيعة الخارج يجوز الاشكال بينهما لان الاشياء
المتوافقة في الطبيعة يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين كل اثنين اخرين فاذن يصح بين المتصلين من الانفصال
فيصح الاشكال بين المتصلين اللهم الا ان يمنع خارجي لا بالذات لو كان لازما لطبيعتهما كان نوع تلك الطبيعة في شخصه
وحده يكون بحسب الذات قابلا للفك واجابوا عن الثاني بان طبيعة الصورة الجسمانية في جميع الاجسام واحدة
لانها المتصل بذاته وهو في جميع الاجسام بمعنى واحد فاذا وجد في بعض الاجسام محتاجا الى المحل علم ان طبيعتها
غير متغنية عن المحل اذ لو كانت متغنية كان هذا الاحتياج لازما لها حيث وجد فاذا كان محتاجا الى المحل يجب
ان يكون في المحل مع التجرد وغيره ايضا يكون كذلك وهو المطلوب هذا ما ذكروه وفساده ظاهر لان مرادهم بالصورة
الجسمية ان كان هو الاتصال او شبه الاتصال او الامتداد الذي ذكره فلما علم قبول الانفصال والاتصال الانفصال
هذه الاشياء لا تبقى مع الانفصال لكن لم لا يجوز ان يكون القابل لمحل هذه الاشياء هو الجسم وان كان المراد
بمحل هذه الاشياء فلا نسلم فقوله الانفصال والاتصال ما غيرهما ان محلها الجسم وان كان المراد فهو المحل
مع اعتبار شيء منهما كالمتصل اذ هو المحل مع اعتبار الاتصال وهو الظاهر من كلامهم فعدم قبول هذا المجموع
مسلم لان المجموع من الشيء والصفة لا يبقى مع ورود ما ينافي تلك الصفة عليه لكن لم لا يجوز ان يكون القابل ذات المحل وهو
الجسم لكن بلا ماخوذ مع الكيفية فانه لا يبقى المجموع مع ورود عدم الكتابة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون زيد
قابلا لعدم الكتابة وايضا قولهم الصورة محتاجة الى المحل هنا فساد واضح لانها لو احتاجت الى المحل لكانت
عرضا لا جوهرا واعتقادهم انه جوهر وايضا يلزم ان لا يكون محلها هيولى بل يكون موضوعا فيبطل اعتقادهم
في الهيولى والصورة وبعضهم اراد دفع هذا الاعتراض فقال الصورة محتاج في بعضها الى الهيولى لا
في وجودها وما علم نهاية احتاجت في البعض احتاجت في الوجود ايضا لان البعض لازم الوجود والاحتياج
في اللازم يستلزم الاحتياج في الملزوم واذا لم يكن محتاجا الى المحل لا يتم دليلهم ويرد عليهم التجرد وغيره
الاجسام وايضا يرد على حجتهم ان يقال لم لا يكفي ان يقال ان المتصل بذاته غير قابل للفصل فيكون شيء اخر قابلا له
ولانا انه ليس بقابل للفصل والوصل اما الوصل فظ لانه ماخوذ معه واما الفصل فكذلك لان المتصل بذاته
ومقدار لذاته وما هو كذلك لا يكون قابلا للفصل اذ المقدار من حيث هو قابل للفصل قوله لا يبقى
مع الفصل قلنا عدم بقائه لا يوجب كونه غير قابل له وانما يوجب ان لو كان الفصل موجودا اما اذا كان
عدميا فلا وذلك لان المحل قابل للعدم مع انه لا يبقى مع العدم وايضا لو كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة
لكان كل منهما جسما ويلزم تركب الجسم من امور غير متناهية واما قلنا انه يلزم تركبه من جسمين لان الصورة
تكون لها امتداد في الجهات والهيولى تكون ايضا حاملة كلما منقسمة في الابعاد مشار اليها بالحس وما هو كذلك

فهو جسم فالهيولى والصورة جسمان فلو كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة يلزم ايضا تركبهما من جسمين اخرين و
لزم التسلسل واجيب ان حصة الجسم هي المادة المتصلة الاجزاء فقط اذ يلزم ذلك في تعريف ان الجسم هذا المقدار **قال**
الفصل الرابع في الصورة النوعية الى **اقول** قد مر في صدر الكتاب ان الصورة النوعية هي الجوهر الحال
الذي يكون مبدأ الآثار النوعية واستدلوا على تحققها بان الاجسام تختلف في قبول الاعراض وحصول الاعراض
فان بعضها حار وبعضها بارد وبعضها يابسة وبعضها رطبة وبعضها يقبل شيئا دون البعض الاخر فالارض
لا يقبل صفة السماء ولا السماء صفة الارض وكذلك غيرهما من الاجسام واذا كانت الاجسام مختلفة في هذه المعاني
وجب ايضا اختلافها في معان اخرى والا لزم الترجيح بلا مرجح وتلك المعاني لا يجوز ان تكون اعراضا و
الا احتاجت الى معان اخرى وتسلسل بل يكون جواهر وتلك الجواهر لا تكون غير الصور الجسمية لانها
مشتركة بين جميع الاجسام فلا تكون موجبة للمختصات من الاعراض فقد وجد في الاجسام جواهر اخر
مبدأ للآثار المختصة وهي الصورة النوعية هذا ما ذكروه وفيه بحث اذ اختلاف الاجسام بالصور
النوعية ايضا يوجب اختلافها بصور اخرى والا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذكروا بعينه **قال وعلل** اختلاف
الاجسام بالصور النوعية بان يكون بسبب اختلاف الصور السابقة في المحل لقبول الصور اللاحقة كان
حصول الصورة الهوائية جعله قابلا للصورة المائية وبالعكس واختلاف الافلاك بالصور النوعية
انها تكون بسبب اختلاف موادها بالماهية هذا جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لو كان اختلاف الاجسام
بالصور النوعية للصور السابقة يلزم ان يكون اختلاف الافلاك بالصور النوعية اذ لكل منها طبيعة خاصية
اخرى وجب طبيعة لصور سابقة على تلك الصور ويلزم جواز الكون والفساد على الافلاك على صورة و
التسلسل وهو هذا محال عندكم فاجاب ان اختلاف الافلاك بالصور النوعية لاختلافها بالمواد
ماهية **قال ولم** لا يجوز ان يكون مثل ذلك في العناصر بان يكون الكثافة السابقة معدة للجسم لقبول كثافة
لاحقة فلا يحتاج الى الصور النوعية كما تكون الحرارة العارضة سببا موجبة لحصول الصورة الهوائية من الارض
بالحرارة والبرودة العارضة الصورة المائية وغير ذلك والظاهر ان الماء انما يصير هواء بالحرارة الموجبة لتلك الصفات
والهواء نارا ايضا بذلك اذا اشتدت الحرارة فيه والمسوية واكثمة كما يصير هواء الكيمياء الى النحاس
فلا حاجة الى شيء اخر وهذا ظاهر يعرفه كل منصف غير متعصب **قال الصحيفة** الثانية الى **اقول** قد مر ان مراد
الفلاسفة بالجواهر الروحانية الجواهر المجردة عن المادة ومراد المتكلمين بها الاجسام اللطيفة النورانية
المؤثرة اما الجسمية ومن جملتها النفس الانسانية وعرفوها بانها ما يشير اليه كل احد بقوله انا حيث
يقول انا فعلت كذا وانا فعلت كذا والقسمة العقلية منحصرة في انها اما ان تكون جسما او حالا في الجسم او لا هذا
ولا ذاك او مركبا من هذه الاقسام بان تكون مركبا من جسم وجسماني او من جسم ومجرد او جسماني ومجرد لكن المشهور بين الناس
اما هو القسم الاول

فان كان جسمانيا فاما ان يكون هذا الهيكل المحسوس او جسما داخلا فيه والاول اما الله كثير من المتكلمين وضعفه بين لانا
انا شيء واحد بعينه باق من اول العمر الى اخره لان كل احد يعلم بالبديهة انه الذي كان طفلا ثم صار شابا ثم شيخا
والهيكل دايما في التبدل والتحلل خارجا وداخلا لان اجزاءه الخارجة والداخلة دايما في السيلان والتحلل
فالهيكل كل يوم بل كل ساعة غير الذي كان قبله وبعده مع اتحادنا فهو غيره وان كان جسما داخلا في الهيكل المحسوس
ففيه مذاهب اقوال قوله لكونها مركبة من جسمين لانهم قالوا انا موصوف بتلك الصفة والنفس ايضا موصوفة
بها فهو هي وقد علم ان الشكل الذي سيأتي اما جسم احلاف مقرر متيقنه بالكيفية قوله والمحبة والعلة اي السهو
والقصد الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والسوداء والبلغم وكيفياتها الكيفيات الاربع من الحرارة والرطوبة
واليبوسة والبرودة فان الدم حار رطب في الطب والصفراء حار يابس والسوداء بارد يابس والبلغم بارد رطب
والمبالغة مقادير بها وزعموا ان الاخلاط الاربعة مع كيفيات معينة ومقدار مخصوصة هي النفس قوله
اذا الاول ان لا يقبل التغير لان الشيء قد يتبدل مع الشرط واجزا المساوي والدال المساوي فلا يعتبر
المراد الشرايين جمع شريان بفتح الشين وكسرها وهي العروق النابضة ومنبعها القلب والروح جسم بخاري
لطيف يتولد من الخلط والبخار اي من الاجزاء الاصلية ما يكون عند حصول الجسم بالبدن الى نهاية او اصالة الانسان و
هي باقية من اول العمر الى اخره لان الاجزاء الاصلية ايضا كذلك لا يرد عليها السيلان والتحلل وفيه نظر اذ لا نم انها باقية
من اول العمر الى اخره لانها مثل الاجزاء التي بعد حصول الذكر فيها غذاء حاصله بعد ما لم يكن اذ البطن للقوة
السابقة التي بها يسري الى ان يحصل البدن والاعضاء ويحصل البنية الجسمية والانساني والمزاج
كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة قولهم انه صفرا الحق وما عينوا بها والتخليط
موطهو الاعضا قولهم انه تناسب الاشكال الى النسبة الواقعة بين الاركان في الكيفيات والكميات والحق الكلام
على تجرد النفس يوجد كثيرا قواها ماذكر في الكتاب فان الانسان بالرياضة وترك اللذات البدنية يصير
بحيث يخبر عما عن الغايب بحكاية كما يخبر بان في المكان الفلاني كذا وكذا او زمانا كذا يحصل في الزمان الفلاني
يكون كذا وكذا وتقوى على افعال عجيبة مثل التحريكات والحركات السريعة ويجرد التصور والتعقل لا يعلو
والتوسل كما يكون في الجسمانيات وذلك دليل على كونه مجردا اذ الجسم والجسماني تضعف بالرياضة لكون
الجسم والجسماني يخصصهما بوضع معين ويتوضع معين ايام من كل ما يحضر وينفعل بماله وضع مخصوص بالعالم
الى الوضع بان يكون قريبا منه او مماسا او مقابلا كالحاجي بالنار والحجر وغير ذلك مما يؤثر بخاصية
كالمغناطيس وغيره وهذا في كسب الحملة بل يحتمل همها تخفيفا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
النفس جسما لطيفا نورانيا غنيا عن الغذاء فلا تضعف بالكل عينه بل يكون الغذاء مكدرا له فبالرياضة تصفو
عن الكدورات ولا نم ان ماله وضع لا يدرك الغائب فان اعتل المستدل مع كونه جسما باقيا يقبل عنه كم

صورة الغيب عن الحضرة حتى يصير مشاهدة فلم لا يجوز ان يكون النفس كذلك ومع ذلك يتصل بصورة الغيب عن الملكة
والوجدانيات وانا لم ان الجسم والجسماني مثبت في المماس فان كثيرا من الاجسام يفعل في المماس كالحرارة الشمس المحرقة
في نفوذ الريح والمطر وتحويل الرياح الحجة ٣ انا نتصور المعاني الكلية كتصورنا الجسم والحيوان في
التصور حصول صورة الشيء في العقل فلو كانت النفس جسمانية مادية لكانت تلك المعاني حاصلة في المادة والحاصل
في المادة يختص بمقدار مخصوص ووضع معين وما هو كذلك لا يصدق على المعلوم بالصغر والكبر فلا يكون
كليا اذ الكلي ما يصدق على الصغير والكبير فان الحيوان يصدق على الفيل والنمل والجسم على الجبل والخردلة
وفيه نظر لانا لا نسلم ان التصور ليس حصول صورة الشيء في العقل بل هو حصول النفس الى المعنى وليس علمنا
لكن التصور هو ذلك لا نسلم ان وضع العارض وقدره يصدق على المحلات ٣ لو كانت القوة العاقلة
جسمانية يلزم احد الامرين المستحيلين وهو اما ان تعقل محلها دايما او لا تعقل دايما والقسمان باطلان لان كل
عضو نفرض من الخارج والداخل قد يعقله القوة العاقلة وقد لا يعقلها وانما قلنا ان احد الامرين لازم لانها
لو عقلته فاما ان تعقله بحصول صورته فيها او لحصوله بحصول ايا ها اذ لابد من حصول صورة المعقول عند العاقل
و يلزم احد الامرين لانها لو عقلته بحصول الصورة يلزم تعقلها اياه دايما ولا يلزم ان يكون لها اي واحد صورتان
احديهما صورة المحل الحاصلة فيه والثانية الصورة الحاصلة في القوة العاقلة لان القوة العاقلة حاصلة
في محلها فما هو حاصل فيها يكون حاصلا له وان عقلته بمقارنة يلزم ان تعقله دايما لحصول المقارن له دايما و
هو باطل لانه لان حصول الصورتين احدهما عقلية والاخرى مادية ممتنع في جسم واحد وان لم تعقلها لا
تعقل محلها دايما وذلك لانه صرحتم ان النفس لا تغفل عن ذاتها ابدا فكيف يقسم هذا القسم قوله كل
عضو قد يعقله القوة العاقلة وقد لا يعقله قلنا نسلمها لكن لم يلزم ان النفس عاقلة لكونها جسما
يكون من الاعضا ولهم حجج اخرى اختارها الغزالي والراغب وغيرهم من المتأخرين على انها لا تنتج ونفي اضعف
كما سنذكرها وتقريرها انا قد نعقل المركبات و نتصور الاشياء ونتصور البسائط فيكون البسائط متصورة
لنا ان التصور حصول صورة الشيء في العقل وصورة البسيط بسيط فيكون تلك الصورة البسيطة حاصلة
في النفس فلو كانت النفس جسما او جسمانيا منقسمة والحال في المنقسم منقسم فيلزم ان يكون تلك الصورة
منقسمة وقد بينا انها بسيطة هذا خلف والجواب لا نسلم ان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل بل
هو عبارة عن حصول النفس الى المعنى كما بينا قبل ولئن سلمنا لكن لا نم انقسام الحال بانقسام المحل فان النقطة و
الوحدة موجودة في الجسم ولا يلزم من انقسام المحل انقسامها وانما يلزم انقسام الحال بانقسام المحل
اذا كان الحلول حلول السريان كحلول السواد في المحل ويلزم من هذا الدليل ان لا يكون النفس جسما او جسمانيا
لا انها قد تعقل المركب لكنا نعلم انها قد تعقل المركبات فيكون صورة المركب حاله فيها وصورة المركب مركبة

فيلزم ان يكون محلها ايضا كذلك لان الحركة تمنع ان يحل في البسيط وهذا ضروري سالم عن النقض الوارد على دليلهم
المشهور من ان محل النقطة والوحدة فيعلم من هذه الحجة دلالتها على كون النفس جسما او جسمانيا اقوى
من دلالتها على كونها مجردة واحتج العاملون بكونها جسما او جسمانية بان المدرك للجزئيات البدن فهو المدرك للكليات
ايضا البدن وليس المراد بالنفس سوى ما يدرك الكليات فهو البدن او ما فيه فهو النفس اما ان مدرك الجزئيات
هو البدن فلانا نعلم ضرورة انا نحس الحرارة باصبعنا اذا مسسنا النار والكلام مكابرة واما ان مدرك الجزئيات اذا
كان هو البدن كان مدرك الكليات ايضا البدن فلانا اذا احسسنا حرارة مخصوصة امكننا ان نحكم عليها بالحرارة الكلية
بان نحكم ان هذه الحرارة المخصوصة هي الحرارة والحاكم بالكلي على الجزئي مدرك لهما ضرورة لان التصديق مسبوق بالتصور
لما كان المدرك للجزئيات هو البدن فقط كان المدرك للكليات ايضا البدن واعترض العلامة على هذا بانا لا نقول
ان المحل المدرك للجزئيات الصلا بل نقول ان النفس تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بتوسط ادراك البدن
في لا يلزم كون البدن مدركا للكليات واجاب السلطان بانه لو كان النفس مدركة للجزئيات والبدن ايضا مدركا لها
لما بينا فيلزم ان يكون الانسان مدركا للجزئيات مرتين وان يكون مدركين فيلزم ان يكون لكل واحد منهما شعور بذلك
محال بالبديهة ب لو كانت النفس مجردة لكان تصرفها في البدن بحسب التصور والقصد لا بالقرب والبعد لان ذلك
على التجرد محال والابدان كلها بالنسبة الى تصرفات النفس من الحركة والسكون وغير ذلك ولكانت نسبتها الى الجميع واحدة
فوجب ان يكون النفس قادرة على التصرف في جميع الابدان كتصرفها في بدنها وذلك ظاهر البطلان فان قلت لم لا
يجوز ان يكون النفوس مختلفة بالحقيقة والابدان مختلفة بالمزاج فيتعلق كل من النفس بما يناسبها من المزاج وتدبر لما
اتحاد النفوس بالحقيقة لكن لم لا يجوز ان يكون بعض النفس وبعض البدن انسب فذلك التعلق قلت انما يجوز عن الاول
ولان البدن الانسانية متشابهة فيه المزاج وقد يوجد ابدان متشابهة بالمزاج وقد يشبه مزاج البدن الواحد
بتوافق مزاج بدن اخر ولا يتغير تعلق النفس وعن الثاني ان البعض والوجود حاصلتهما بالنسبة الى طبع الموجود
والمعنى لا تعقيب ذلك لانها شرطان لمعاني النفس والشرط لا يقتضي هذا عامة اقوال المتقدمين والمتاخرين في
بحث النفس وقد يمتح لنا براهين قاطعة على انها غير مجردة منها ان الداخل والطيف منها واحد منا نعلم بديهة
ان المشار اليه بقولنا انا حاضر هنا كما انه الذي يقوم ويجلس ويمشي وينام وما هو كذلك لا يكون الا الكثيف والمشار
اليه بالحس فلا يكون مجردا قال قلت لم لا يجوز ان يكون تصورا لحصول الشدة تعلقها بالبدن واستغراقها في
احواله قلت لو صار لشدة الاستغراق في احوال البدن يحكم ببديهة انه خاص ومجرد وجهه الحكم
بديهة انه مجرد فقد يفقد الادراك والتمييز في لوازم البدن فالاولى ان لا يدرك الهواء من الكسب المناسبة لاحوال البدن
والكليات بانفسها وليس كذلك والحواس الواضحة المتفرقات الغائبة عن الخصوصية فلا يجوز اطلاقه والابطال طلع البديهة في
ب انا نعلم على اضطرار ان للبدن ادراكا تاما مثل ادراك حرارة النار وبرودة الماء وطراوة العسل و

ورائحة المسك والم الجرح ولذة الوطي وانكار ذلك مكابرة وسفسطة ونعلم يقينا ان المدرك لهذه الادراكات
سبيل التخيل والتصور بل على سبيل المشاهدة فلو كان المشار اليه مجردا غير حال في البدن لا يمتنع ان يكون
ادراك الاخر الا ان يكون احدهما حالا في الاخر او يكون متحدا مع الاخر كما ذهب اليه فرفوريوس من حكماء الفرس
الا انه مع كونها مجردة متحدة بالبدن فيحتمل ان ادراك البدن اذا كان غير ادراك النفس فلابد من بيان
حلول النفس في البدن او اتحاد بعضهما او امتناع كون البدن مدركا للجزئيات والثاني والثالث محال بعين الاول
اما امتناع الثاني فلانا نعلم بديهة ان المجرد لا يكون عين الجسم واما الثالث فلما بيناه قبيل من ضرورة الادراك
للبدن هذا هو غاية الكلام في هذا الباب فانه بحمد الله تعالى ما ذكروا ان النفس جوهر وضعي مدرك
للكليات والجزئيات متصرف في الاجسام بريء عن التحلل والغذاء اما انها جوهر وضعي فلانا نعلم بديهة العلم
بالحصول والحركة والسكون واما انها مدركة للكليات والجزئيات فلعلمنا بديهة انا نعلم الكليات والجزئيات
واما انها متصرفة في الاجسام فلما ذكر من صدور الافعال المختلفة عنها واما انها بريئة عن التحلل والغذاء
فلما علم من قولهم انها بالادراك ولا اعراض عن اللذات الانسانية الدنية تقوى على افعالها من الادراك
والتاثيرات فانها جوهر لطيف نوراني يكدره الغذاء والاشياء الردية الدنية مدرك للجزئيات والكليات
حاصل في البدن منصرف فيه غني عن الاغتذاء بريء عن التحلل والذبول والظاهر ان مثل هذا الجوهر يبقى بعد فناء البدن
اذ ليست له حاجة الى البدن ومثل هذا الجوهر لا يكون من عالم العنصر بل من عالم الملكوت ومن شانه ان لا ينقص
بطلان البدن وبفنائه بما يلايمه ويتالم بما ينافيه والله اعلم ويقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا
بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله وقال النبي صلعم اذا وضع الميت على نعشه رفرف روحه
فوق نعشه ويقول يا اهلي ويا ولدي الحديث هذا ما تحقق عندي من صفة النفس والله اعلم بالصواب قال
الفصل الثاني في احوال النفس الجزئية اقول اختلفوا في اتحاد النفوس البشرية بالماهية فقال ارسطو اتباعه
بالحقيقة وزعم قوم من الاقدمين والى هذا كان الشيخ ابو البركات البغدادي وقوم من المتاخرين انها مختلفة بالحقيقة واحتج ارسطو
بانها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية كانت مركبة واذا كانت مركبة كانت اجساما
وقد بينا انها ليست بجسم والجواب انه لم لا يجوز ان يكون كونها نفوسا بشرية امرا عارضا لها لا ذاتيا
اذ يجوز اشتراك المختلفات بالماهية في العوارض كالانسان والفرس في كونهما ماشيا وموجودا وايضا
الى غير ذلك ثم لا نسلم التركيب لان كل مركب جسم لم لا يجوز ان يكون المركب مجردا والظاهر كون الكل المجرد اذ
بعضها يكون جوهرا او عرضا او جوهرا لا يسلم ان الاشتراك في الجوهرية عنهما وكذا الآية
الاولى فيشترك الجواهر في الجوهرية ويختلفان في ذاتها فرقة تحقق الاشتراك في الجنس الذي هو الجوهر
ولان انواع الاعراض مركبة مع انها ليست بجسم واحتج من زعم ان النفوس البشرية مختلفة بالماهية

بان النفوس تختلف بالعقل والبخل وعدم الذكا والبلادة فذلك اما بسبب المزاج او بسبب الامور الخارجية كالبلد
والاقليم والبلاد او بسبب النفس في الاول باطل لتعين انها بسبب النفس ذاتها فلت ان ذلك ليس بسبب المزاج
لان الانسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكا وقد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وبالعكس
وهو معنى المزاج ولا يتغير لذلك انما قلنا ان ذلك ليس بسبب الامور الخارجية لانها قد تكون بحيث يقتضي خلقا و
الحاصل منه كما في الحال ان الابوين بما يقتضي غلظة من احدهما واحلاقها فلم يكون الامر بالعكس في تولد
من الابوين ولو انعقدا في الاخلاق وكذلك البلاد والاقاليم نعلم انها بسبب النفس وكل نفس الهم واخلاق
اللوازم دال على اختلاف الملزومات فيعلم اختلاف النفوس بالماهية وفيه نظر اذ لا م انه في الامام النطقية
لم لا يجوز ان يكون ذلك بسبب الامور الداخلة والخارجة كاختلاف الات الادراك من القوى الدماغية واعتدال
المزاج وعدم اعتداله ومزاج الابوين والبلدة وممارسة الامور ومخالطة الناس وح لا يلزم اختلاف
النفوس بالماهية **قال الثاني الى اقول** اختلفوا في قدم نفوس الانسان فقال افلاطون وقوم من الاقدمين
انها قديمة وقال ارسطو واتباعه انها حادثة واحتج الاولون بانها لو كانت حادثة لكانت مادته لوجوب
مسبوقية كل حادث بمادة كما مر فسلم الامكان على وجود الحادث واحتياجه الى محل لكونه وجوديا ودلك
هو المادة لكن النفس غير مادية خاصة فيكون قديمة وجوابه قد مر انه لا م انه وجودي وقد مر الكلام عليه
كيف واحتج ارسطو بانها لو كانت قديمة لكانت في الازل اما واحدا او كثيرا ولا سبيل الى شيء منهما اما اذا كانت
واحدة فعند التعلق بالابدان ان بقيت واحدة فكل ما علمه واحد علمه كل واحد وكل ما جهله واحد جهله
كل احد لان العالم انما هو النفس وان لم يبق واحدة بل يتعدد فعند التعلق فذلك محال لان النفس الذي
حصلت بعد التعدد ان كانتا حاصلتين قبل ذلك فما كانت واحدة وان لم يكونا حاصلتين فقد حدثتا الا ان
والنفس التي كانت موجودة مستو قبل ان لا يكون النفس قديمة اذ المراد بالنفس ما هو متعلق بالابدان واما اذا كانت
كثيرة فلا بد من الامتياز بينها اذ يمتنع التعدد بدون الامتياز والامتياز ليس بالماهية لما بينا انها متحدة بالماهية
ولا باللوازم الماهية لانها اذا كانت متحدة بالماهية كانت متحدة بلوازم الماهية ولو فرضنا ان كلها لم يتحد بالماهية
بل اختلفت بالماهية فلا بد وان يحصل من كل نوع من تلك الماهيات شخصان في الازل بينهما امتياز بالماهية
ولا باللوازم بها وايضا لا يكون الامتياز بالعوارض لان الاختلاف بالعوارض انما يتحقق عند اختلاف المواد
وقبل البدن لا مادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض واذا لم يتميز النفس امتنع التعدد واجيب بان لم لا يجوز ان
تتحد بالماهية ولا م وجود شخصين من نوع واحد لم لا يجوز ان كل نوع منحصر في شخص ولم لا يجوز
ان يكون النفوس ذاتها متعلقة بالابدان على سبيل التناسخ وح تتحقق الاختلاف بالعوارض ولا م ان الاختلاف
بالعوارض موقوف على اختلاف المواد لان التعين لازم لكل موجود خارجي سواء كان ماديا او مجردا التام

الى الخارج

انه اذا حدث شيء في الخارج فلا بد وان يصير شيئا واحدا يمتنع الاشتراك فيه وح يكون التعين لازما فلا احتياج في الانسان
وهذا كلام واضح لا شك فيه **قال الثالث الى اقول** اتفق من قال بحدوث النفس انها باقية بعد فناء البدن واحتجوا
عليه بان النفس اما ان يكون بسيطا او مركبة فان كانت بسيطة يلزم ان لا تفسد والا لكان فيها قوة الثبات والفساد
فيلزم التركيب لانه ح حصل في ذاته معنيان وقد علم من موضعه ان من ادعى بالفعل فيهما الاستعداد التام للا مكن
اللازم للامكان والامكان كل ممكن مركب من قوة الثبات والفساد ح فيلزم انتفاء البساطة المفروضة ويلزم ايضا
المركبات ايضا لانتهاء المركب الى البسيط وان كانت مركبة فلا بد من تحقق البسيط فيهما وهو النفس كذا ذكر
وهو يحتاج ان يكون مجردا لانه جزء المجرد وجزء المجرد لا بد وان يكون مجردا الا لو كان ماديا لما كان المجرد مجردا
فيكون عاقلا ومعقولا فيكون نفسا اذ لا معنى للنفس سوى ان يكون مجردا يعقل الاشياء وذكروا في بيان كون
المجرد عاقلا ان المجرد يمكن ان يعقل مع غيره واذا امكن ان يعقل مع غيره فقد صح اقتران صورته مجردة مع
واذا جاز اقتران صورته مجردة معه في الذهن جاز في الخارج لانه ح ثبت كون ذاته قابلة لذلك الاقتران والا
لما صح الاقتران في الذهن ايضا واذا جاز الاقتران في الخارج فقد حصل له العلم اذ العلم هو حصول صورة
مجردة للشيء ح يثبت ان ذلك المجرد عاقل و معقول **وفيه نظر** لان العلم هو حصول صورة الشيء للشيء بل هو صورة
المدرك لها معنى الشيء ولئن سلمنا ان العلم هو حصول صورة الشيء للشيء لكن لا م ان الاقتران هو حصول صورة له
ولئن سلمنا لكن الاقتران في الذهن انما كان للصورة المجردة مع صورته الذهنية لا مع نفسه اذ نفسه ليس موجودا في الذهن
هذا غاية تقرير تحيهم وفيه نظر لان الاستعداد التام هو الامكان مع شرائط اخرى من وجود الفاعل و
ارتفاع الموانع و تحقق ذلك الجميع لا يوجب التركيب ولا م ان كل مجرد عاقل و قد مر ولئن سلمنا ذلك لكن لا م انه
النفس بمعنى اخر انه لا يكون ذلك النفس ولئن سلمنا لكن الغرض من اثبات بقاء النفس سعادتها وشقاوتها بعد
البدن بواسطة حصول الكمالات واضدادها وعلى هذا التقدير لا يحصل هذا الغرض لجواز ان يكون الجزء الاخر
في بقائها لا بقاؤها وايضا هذا الدليل يقتضي ان لا يكون السعادة ازلية لو كانت حادثة لكانت فيها قوة الفساد والثبات
ويلزم ما ذكرتم من الفساد وهو خلاف ما سلم اذ يعني انه السفل حادثة تحيهم بتقرير اخر وهو في نسخ
وهو ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت باقية مع الفساد اذ القابل يجب بقاؤه مع المقبول ومن المحال ان
يبقى الشيء مع تحقق الفساد اللهم الا ان يكون لها شيء كالمادة يقبل فسادها ذلك الشيء لا يقبل والا لكان له
مادة اخرى يقبل فساده ويتسلسل فذلك الشيء هو النفس لانه ح يكون ذلك الشيء مجردا لانه جزء المجرد وعاقلا
كما مر وليس المراد بالنفس سوى ذلك **وفيه نظر** لان المعدوم اذا كان موجودا يجب بقاء القابل معه اما اذا
كان عدميا فلا لان قبول العدمي ليس معناه الا جواز سلب الملكة عنه وهذا الا يتوقف على وجود القابل و
مادة الشيء او ما يقوم مقامها كيف يكون غير ذلك الشيء وقد مر الكلام على كون المجرد عاقلا وان العرض لا يحصل
دون سائر الاجزاء

ان ح
يكون ح
لا ما الاسليم ح
الا يكون محلا لفسادها
وهو الفساد

قال الرابع الجواب أقول اتفق المحصلون من الفلاسفة وأهل الملة على بطلان التناسخ وذهب قوم من الفلاسفة المتقدمين وطائفة من
التناسخية الداعية للحلول إلى الأبدان كالمتأولين وغيرهم إلى صحته وهم طوائف أربع كما ذكر في الكتاب واحتج المنكرون على
بطلانه بوجهين قال لو كانت النفس متعلقة ببدن آخر لتذكرت بعض تلك الأحوال لأن بقاء العلم والذكر وهو النفس
يوجب ذلك لأن من المعلوم أن من كان في بلد سنين كثيرة ثم انتقل منها إلى بلدة أخرى لا بد وأن يتذكر تلك الأحوال
التي وردت عليه في تلك البلدة أو بعضها ولو كان مسألة واحدة والتالي باطل ضرورة واعترضوا على ذلك
بأنه لم لا يجوز أن يكون تذكر أحوال كل بدن مشروطا بالتعلق به فلا يكون لها تذكر شيء أصلا والأنه يجوز أن يكون
الإنسان عن تذكر أحوال نفسه أياما وسنين وإذا كان هذا محتملا بطل هذا الوجه أيضا والجواب عن الأول أن البدن
الأول والثاني متساويان في مزاج الإنسان وفي قابلية تعلق تلك النفس فلو كان أحدهما شرطا للتذكر لكان الآخر
شرطا أيضا فيلزم أن يتذكر شيئا في البدن الأول أيضا لتعلقه بالبدن الثاني وبعد أشد الأشياء إليه وعن الثاني أنه ربما
ينسى الإنسان جاز أن ينساه دائما إلا أنه إذا جاز أن ينسى بعض أحواله جاز أن ينسى جميع أحواله دائما والثاني
ما على حدوث النفس قالوا إن حدوثها مستند إلى علة قديمة إذ لو كان مستندا إلى حادث لزم التسلسل
فحدوثها يتوقف على شرط حادث وإلا لما كانت حادثة لأن علتها قديمة تقوم عليها والشرط حادث هو البدن
الصالح لقبول تعلقها فحدوث البدن علة لفيضان النفس عن علتها القديمة لأن العلة التامة ثم يحدث بعد
إذا حدث فيضان النفس لأن كل بدن فلو تعلق بذلك البدن نفس أخرى على سبيل التناسخ يجتمع النفسان على
بدن واحد فيلزم أن يكون الشيء الواحد شيئين وذلك محال لأن كل أحد يجد ذاته شيئا واحدا لا شيئين و
فيه نظر إذ لا يلزم أن البدن شرط لكن لا يلزم انحصار الشرائط فيه وجاز أن يحصل
النفس بحال تعلق النفس التناسخية به ولئن سلمنا لكن لم لا يجوز أن يتعلق به النفس التناسخية ويصير ذلك التعلق
مانعا من حدوث نفس أخرى وليس هذا ذلك لكن هذا الدليل مبني على حدوث النفس وقد مر أنه ... وهو
على بطلان التناسخ لما مر أن على تقدير التناسخ لا يتم ما ذكره أرسطو فيلزم الدور احتج أصحاب التناسخ
بأن الأبدان الماضية غير متناهية بناء على قدم العالم فالأبدان الماضية غير متناهية لأنها مناسخ الأدوار والنفوس
المفارقة عن الأبدان باقية لأن المتناهي من امتناع الفناء عليها فتلك النفوس متناهية لأن كل عدد موجود
في الخارج فهو إما شفع أو وتر متناه فيلزم أن يكون عدد النفوس متناهيا والمتناهي أن عدد النفوس متناهيا
وعدد الأبدان غير متناه فإذا انقسمت النفوس على الأبدان تحصل لكل من الأبدان نفس واحدة ويلزم التناسخ
والجواب لا نسلم أن الأدوار أو الأبدان الماضية غير متناهية وقد مر الكلام على بقاء النفس ولا نسلم أن كل عدد
إما شفع أو وتر بل العدد المتناهي كذلك وقد مر هذا البحث في فصل إبطال التسلسل قال الفصل الثالث
أقول هذا الفصل في الروحانيات والأرضية اختلفوا فيها فزعم الفلاسفة أنها مجردة وسموا الملائكة

بالعقول والنفوس والأرضية بالطبائع التامة وللواحد طباع تام ومراد منهم بكونها سماوية وأرضية مع عودها
متعلقة بالأجسام السماوية وتسمى الأرضية وذهب المتكلمون إلى أنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة و
سموا السماوية بالملائكة والأرضية بالجن إن كانت غير شريرة وبالشياطين إن كانت شريرة واحتج الفلاسفة وأهل المعنى
كونها كذلك قالوا لو كانت أجساما فإما أن تكون لطيفة بمنزلة الهواء أو كثيفة كسائر الأجسام الكثيفة والأول باطل
لأن منها ما إذا كانت لطيفة بمنزلة الهواء يجب أن لا يكون قوية على شيء من الأفعال التي يتكلم ويصفون إليها
قوته على أفعال شاقة تحار منه عن وسع البشر ويلزم أيضا أن تنفصل تراكيبها بأدنى سبب كالهواء وأيضا القول
بذلك وأما إذا كانت كثيفة وجب أن نشاهدها ولما جاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة وشموس ونحن لا نراها
وهذا باطل بالضرورة وكذا ما ذكرتم وفيه نظر إذ لا يلزم الانحصار في كونها بمنزلة الهواء إذا كانت لطيفة لجواز
أن يكون لطيفا لا كالهواء في الرقة والضعف بل يكون اللطف بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام كالفلك وغيره
واحتج الفلاسفة على تجردها بأنا بينا أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد والله تعالى واحد محض ليس له صورة
ولا مادة والأجسام محتاجة فمعلوله لا بد وأن يكون واحدا ولا يكون عرضا لأن العرض مشروط بالجوهر فيكون
بعده لأنها معلوله فيلزم تقدم العرض عليه فيكون جوهرا ولا يجوز أن يكون جوهرا منحصرا في الإمكان مركبا من
الهيولى والصورة لما بينا أن كل متحيز مركب من الهيولى والصورة فإن صدرا معا عن الله تعالى فقد صدر
عنه أكثر من واحد وهو محال وإن صدر عنه الهيولى أو الصورة لم يكن الهيولى علة والصورة علة
للصورة معا وقد بينا أن الشيء الواحد يمتنع أن يكون فاعلا وقابلا وإن صدر عنه الصورة وعن الصورة
الهيولى لكانت الصورة غنية في ذاتها عن الهيولى فلا يكون صورة لها إذ صورة الشيء ما يحل فيه وإذا لم يكن
معلوله أن يكون جوهرا مجردا وهذا المجرد لا يكون فعله بتوسط الأجسام لأن الأجسام بعد فعله إذ هي
إنما تصدر عنه أو عمن صدر عنه فلو كان فعله بتوسط الأجسام لما صدر عنه شيء ولما صدر غيره من الممكنات
في الخارج وإذا لم يكن فعله بتوسط الأجسام لم يكن نفسا بل يكون عقلا لما مر أن العقل ما لا يتعلق بالأجسام
تعلق التدبير ولا بد من الكثرة فيه لتكثر معلولاته إذ لو كان واحدا لما صدر عنه إلا الواحد ومن ذلك
الواحد واحد وعلى هذا يلزم أن لا يوجد شيئان إلا وأن يكون أحدهما علة للآخر وذلك ضروري البطلان
والكثرة التي فيه هي الماهية والإمكان والوجود قال وفيه نظر لو كان فيه كثرة وهو صادر عن الواحد فيلزم
صدور الكثير عن الواحد وهو محال قلنا الصادر عن الواحد إنما هو الوجود والماهية ليست بجعل الجاعل
والإمكان لازم لها فلا يكون أيضا بجعل الجاعل على رأيهم وقد عرفت ما فيه لما بينا أن الماهية بجعل الجاعل
وإذا كان له الماهية والإمكان والوجود فيصدر عنه بجهة إمكانه هيولى الفلك التاسع وأيضا عنه
بتوسط قابلية الهيولى صورة الفلك وبجهة وجوده العقل الثاني وبجهة ماهيته نفس الفلك الأقصى ثم يصدر عن
العقل الثاني بجهة إمكانه هيولى الفلك الثامن وأيضا عنه بتوسط قابلية الهيولى صورة الفلك الثامن وبجهة

وجوده العقل الثالث وجهة ماهيته نفس الفلك الثامن على هذا الترتيب من كل عقل فلك وعقل ونفس الى ان ينتهي الى
التسع بالعقل الفعال الذي هو عقل الفلك الادنى فلزم ان يكون العقول عشرة والا فلا كان تسعة لان العقل الاول
هو عقل الكل والتسعة الباقية عقول الافلاك التسعة ثم يحصل من العقل الفعال هيولى العناصر والمركبات و
يحصل منه ايضا صورها بتوسط قابلية الهيولى وبعضهم جعل وجود العقل بالغير جهة اخرى وبعضهم علمه
بذاته وعلمه بمبدئه اخرى فان قلت ذكرتم ان المعلول لا يجوز ان يكون غير صادر عن الواجب الا وجود
العقل الاول والوجود عرض فمعلوله الاول عرض فتناقضوا في قولهم قلت مرادهم ان الماهية التي يصدر وجودها
عن الواجب لا يجوز ان يكون عرضا لانها حينئذ يكون محتاجة الى المحل وغيره من الممكنات بعده فيلزم قيام العرض
لا بالمحل بخلاف الوجود فانه يقوم بالماهية فلا يلزم المحذور وهذا تحقيق قولهم في هذه المسألة وضعف قولهم
من انها منافاة قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولئن سلم لكن لا نم انه ليس [illegible] صفات ولئن سلم
لكن لا نم امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا فيقبل ولئن سلم لكن لا نم ان الهيولى واحد بل لها ماهية
واحدة ووجود ولئن سلم لكن لا يجوز صدور الهيولى من الواجب وصدور الصورة ايضا منه بتوسط
قابلية الهيولى كما ذكرتم في صورة الفلك وفي صور العنصريات ولئن سلم لكن لم لا ينتهي الى العقل الفعال ولم
يتجاوز عنه واحتج المتكلمون على امتناع تعدد [illegible] بانا لو فرضنا تجرد [illegible] كان [illegible] الله تعالى
في التجرد فاما ان يختلف الذاتان بشيء اخر ولا [illegible] فان لم يختلفا [illegible] في تمام الماهية
وذلك محال وان اختلفا فيه والتجرد صفة لهما فيكون معلولا لهما لامتناع كونه معلولا للغير والا لاحتاج الله تعالى
في صفته الى غيره وذلك محال واذا كان معلولا لهما يلزم تعليل معلول واحد بالشخص بعلتين مستقلتين و
ذلك باطل لما مر من امتناع تعليل معلول واحد بالشخص بعلتين ولقائل ان يقول لا نم احتياج التجرد
الى العلة لكونه عدميا ولئن سلم لكن الممتنع انما هو توارد العلتين على معلول واحد بالشخص لا واحد بالنوع
لكونه متكثرا فانا [illegible] هذا هو المنقول من السلف ويمكن ان يستدل على هذا المطلوب
بوجه الزامي وهو ان [illegible] من الممكنات [illegible] ان يكون اما ممتنعا لذاته او واجبا لذاته وذلك لان المجرد لا يكون
للوجود ولم يكن فان لم يكن فهو الممتنع ان ما لا يكون قابلا للوجود يمتنع له الوجود وان كان قابلا للوجود
يلزم ان لا يكون قابلا للعدم اذ لو كان قابلا للعدم لما لزم من فرض العدم له محال لذاته وقد لزم لانه لو
فرض له العدم لما بقي قابلا للوجود لانه لو قبل الوجود حينئذ لاحتاج [illegible] محال [illegible]
بعض المادة على مذهب الفلاسفة [illegible] واذا لم يبق قابلا للوجود فقد لزم المحال لذاته واذا لم
قابلا للعدم لزم كونه واجبا فعلم ان المجرد اما ممتنع او واجب والله اعلم بالصواب قال المصنف
الباب الثاني في المسائل الحكمية اقول الفصل الاول في ذات الله تعالى على الاجمال صفات الله تعالى اما وجودية
حقيقية وهي التي لا يكون بالقياس الى الغير كالوجود والحياة والقدرة او اضافية وهي التي يكون بالقياس

الى الغير كالوجود والتقدم والايجاد او عدمية كالغنى فانه عبارة عن عدم الحاجة وكعدم التحيز والجسم
اللفظ لان الصفات اما ان يكون وجودية او عدمية فان كانت وجودية فاما ان لا يكون بالقياس الى
الغير وهي الاولى او يكون بالقياس الى الغير وهي الثانية وان كانت عدمية فالثالثة وهذا الحصر بالقياس
الى بسائطها وجاز صفة مركبة من صفتين كالقدم فانه موجود دائما لا يكون مسبوقا بالعدم وكالاولية
فانها موجود سابق على الغير كالخلق فانه الايجاد الذي لا يكون بالالة والمتكلمون لا يطلقون الصفة
الا على الوجودي ويسمون السلبيات نعوتا فعلى هذا العلم صفة والغنى نعت ثم اختلفوا في الصفات الحقيقية
والوجودية من الاضافية فقالت الفلاسفة انها عين ذات الله ويقرب من هذا القول قول بعض المعتزلة ان الله تعالى
عالم بلا علم بل بالذات قادر بلا قدرة بل بالذات وكذا في الباقي لان قولهم عالم بلا علم بل بالذات يفهم منه انه
عالم لا من جهة قيام العلم الذي هو الصفة بل من جهة ذاته ومعلوم ان العالم من له العلم فيكون علمه ذاته
وقال المحققون ان هذه الصفات غير ذات الله تعالى على معنى انها معان زائدة على ذات الله تعالى وقال اهل السنة من الاشاعرة
وغيرهم ان هذه الصفات في الوجود لا عين الذات ولا غيرها بمعنى انها غير منفكة واحتج الفلاسفة بوجوه
ا انه لو كان لله تعالى صفة زائدة فهي ان لم يكن صفة كمال لم يثبتها عنه لان صفاته صفات كمال وان صفة النقصان
يوجب نقصان الذات والصفة التي لا يكون كمالا ولا نقصانا في ذاتها يكون ايضا نقصانا لان الزيادة التي لا يكون
كمالا يكون نقصانا وان كانت صفة كمال كان الله تعالى ناقصا من جهة الذات مستكملا بغيرها لانه حينئذ يحصل كمال الذات و
الجواب ان صفة الكمال اذا كانت ناشئة عن الذات كان ذلك غاية كمال الذات اذ كمال الذات ليس الا ان يكون
الذات مقتضية للكمالات لا ان النقصان ان لا يكون ان لو كان الكمال حاصلا عن الغير ب لو كانت لله تعالى صفة زائدة لكانت
الذات قابلة لها اذ قبلتها وفاعلة لها ايضا معا وذلك محال لما بينا ان الواحد لا يجوز ان يكون قابلا وفاعلا معا
والجواب انا لا نم انه لا يجوز ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وقد بيناه كما مر وسبق ايضا في فصل
الوجود بما ذكروه في الوجود انه لو كان زائدا لكان معلولا لذات الواجب ويلزم تقدم الوجود على الوجود وقول
الوجود حكمها جائز الزوال مع الجواب وبه احتجوا في الوجود والمعنى بانهما لو كانا زائدين فعلتهما ذات الله تعالى
والعلة متقدمة على المعلول بالوجود والتعين والوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وجواز زوالها وقد علم
الجواب والحق انها معان زائدة على الذات بوجوه ا المعاني التي نفهم من هذه الصفات لغة وعرفا و
عقلا مثلا ادراك معنى الشيء من العلم والتمكن من الفعل والترك من القدرة والكون اثر الوجود وعلى هذا
التقدير ان يكون ثابتة لله تعالى او لم يكن فان لم يكن يلزم النقصان لان هذه المعاني كمالات ونقائضها نقائص و
نقصان وهي وان كانت ثابتة كانت زائدة بالضرورة لان تلك المعاني تمتنع قيامها بنفسها ومتى ثبت ان كان المراد
بصفات الله تعالى تلك المعاني المعقولة المتعارفة فهي زائدة قطعا وان كان المراد بها عين الذات فهذه المعاني

ويكون الفاظ تلك الصفات كالعلم والقدرة واخص من اسم الله اسماء مترادفة لذات الله تعالى ولا يكون بين لفظ الله
ولفظ الوجود وغير ذلك فرق في المعنى والذات ليس بصحيح فيلزم نفي الصفات وذلك باطل ح لو كان العلم مثلا
عين حقيقة الله تعالى فلا يخلو من ان يكون علمه هو المعنى المعقول المتعارف اعني ادراك معنى الشيء او غيره فان كان الاول امتنع
ان يكون عين الذات لانه لو كان عين الذات فاما ان يعتبر التجرد معه في حقيقة الله تعالى اولا فان اعتبر لزم تركب
الواجب وهو محال وان لم يعتبر كان الواجب مجرد ادراك بالكلية وكان الشيء الواحد جوهرا وعرضا و
ذلك محال وان علمه غير المعنى المتعارف فلا يخلو من ان يكون ادراك المعنى حاصلا له تعالى اولا يكون فان لم يكن
العلم حاصلا لله تعالى اذ العلم بدون ادراك المعنى محال اذ العلم مع عدم ادراك المعنى او ان متماثلان وكان ذلك
اسم العلم دون معناه وان كان حاصلا لم يكن اطلاق ذلك العلم الذي هو عين الذات الا لان تركب ذات الواجب
فيكون الا بدا على ذلك المعنى والتقدير ان ذلك المعنى عين ذات الله تعالى فيلزم كون ادراك المعنى زائدا على حقيقة
الواجب فوق ولم يتعرض بعضهم جواب سؤال التقدير وهو ان يقال لم لا يجوز ان ادراك المعنى زائد على ما هو
حقيقة الواجب الكلام ان العلم زائد وانما يكون كذلك لو كان علم الله هو ادراك المعنى كما هو المقرر ان علمه
عين ادراك المعنى فاجاب بانه لا يخلو من ان يكون علم الله هو المراد ادراك المعنى غيره في نفس الامر فان كان الاول فقد حصل
المراد وان كان الثاني يلزم بعض من نفهم في نفي الصفات لان هذا اصغر ان الله فوق سمع ان انجو انه علم الا انه ...
حصل بهذا المعنى حصل العلم من حيث انه حصل هذا او متى لم يحصل لم يحصل من حيث انه لم يحصل كاف واستدل اهل السنة
بان العلم لو كان عين ذات الله والوجود ايضا عينه كم عين حقيقته فيلزم ان يكون العلم عين الوجود وذلك باطل ضرورة
تعلمه كل احد ولان العلم نسبة يدرك به الاشياء وليس الوجود كذلك وكذلك بينوا في الوجوب وغيره من الصفات
وهذا كلام حق اما اهل السنة من الاشاعرة وغيرهم فلما علموا امتناع كون الصفة عين الذات وكان عندهم ان غير الله
لا يجوز ان يكون قديما بناء على اعتقادهم ان القديم واجب لذاته ذهبوا الى ان صفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيرها
وفسروا الغير على وجه صحيح ذلك والمشهور منهم تفسيرهم الاول انهما الذاتان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر اما
بمكان كجسمين او زمان كالاول والاني او وجود وعدم كالوجود والعدم ويرد عليه انه الغير فوقه
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وكلمة الشهادة لان الا فيهما بمعنى الغير عند الاكثر ومثل قوله ما لكم من اله غيره
لا يستعمل الغير الواحد وفيه ما فيه ولو قيل المراد ان الغير من ما يصح تصور احدهما مع انفكاك عن الاخر يلزم
ان يكون صفات الله عين ذاته لانه ذاتان ليس احدهما الاخرى ولا شك ان صفات الله تعالى بهذا التفسير ليست
غير ذاته ومثل ذلك بعضهم بالواحد من العشرة فانه ليس عين العشرة ولا غيرها لانه لا ينفك منها والا لما كان
منها وهذا بالمعنى الاول واما بالمعنى الثاني فيكون غيرها اذ يصدق انهما ذاتان ليس احدهما الاخرى فلكون
غيرها ورد استدلوا على عدم تغايرهما لان العشرة اسم يقع على مجموع الافراد فكان مساوا لكل فرد مع

التسعة فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه فرد مع التسعة وفساده ظاهر لان قوله فكان مساو الكل فرد
مع التسعة ان اراد كل فرد مع ... بالمعية لصار العشرة مائة لكان الواحد من العشرة عين العشرة وان اراد
كل فرد مع التسعة مجموعا حتى يكون المجموع عشرة فلا نم انه لو كان غير العشرة لصار غير نفسه فان قيل ان الغير
لغة وعرفا وشرعا انما يطلق على المنفصلين لان من قال ليس في الكيس غير عشرة دراهم ولم يكن زائدا عليها
يصدقه كل عاقل من اهل اللغة والعرف والشرع ولا يقولون ليس الواحد والاثنين غير كل غير العشرة حتى
لو حلف عليه لا يحنثه الشرع وكذا لو قال ليس في الدار غير زيد فلا يقال له ليس يده ولو يده ونسئله غيره من اهل السنة
سلموا ان صفات الله تعالى وراء الذات وفسروا الوراء بما ليس مفهومه نفس مفهوم الاخر وقال بعض من المحققين يجوز
امرين لا يكون احدهما عين الاخر ولا غيره جهالة لان كل امرين فرضا فان كان المفهوم من احدهما عين المفهوم
الاخر فاحدهما عين الاخر وان لم يكن المفهوم من احدهما عين المفهوم من الاخر فاحدهما غير الاخر وهذا صحيح
ان سلم الخصم ان الغير هو هذا لان هذا اصطلاح ولا مشاحة فيه ان يتنازع فيه فان المتكلمين الذات والصفات انما
ان يكونوا يثبتوا اصلا او لا والاول محال والثاني الكائن الصفة عين الذات يعني انهما اسمان ان التعدد بين المعاني محال
فلهم ان يقولوا لم لا يكفي المغايرة في التعدد ولا حاجة الى التغاير واحتج انه لما سلم ان الصفة والذات
فقد سلم ان بينهما وراء الذات فلا يتم ما الفائدة في الاحتراز عن القول بهذه التكلفات فعلم من اجابتهم
ان النزاع في ان صفات الله تعالى عين ذاته او ليست غيرها نزاع لفظي او رفع النزاع في معنى لفظ الغير
لان الكل يسلمون ان صفات الله تعالى على ذلك التفسير ليست غير ذاته واهل السنة يسلمون انها غيره بتفسير الخصم ويمنعون كونها زائدة
على الذات اطلاقا من جهة المعنى واذا عرفت ذلك فيعود الى اكمل المتكلمين انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة والثمانية ...
والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام والثامن البقاء وزعموا ان الوجود عين الذات وجعلوا
باقي الصفات بعضها راجعة الى تلك الصفات وبعضها الى الاضافات والسلوب فقالوا المحبة ارادة الثواب
فهي راجعة الى الارادة والرحمة انعامه على العباد فهي من الاضافات اي الانعام على العباد بنسبته الى الله
ومن العباد وقال الاشعري الرحمة هي ارادة الانعام فردها الى الارادة والرضا ان فسر بارادة الثواب
المؤمن فهو من قسم الارادة وان فسر بترك الاعتراض فهو سلبي واثبت الاشعري اليد صفة غير القدرة وما
من جنسها وكذا اثبت الوجه صفة وراء الوجود وما بين جنسه والاستواء غير السبعة والثمانية وما يليه
واثبت القاضي ابو بكر ثلثة اخرى وهي ادراك الشم والذوق واللمس فان اراد به ذلك العلم بتلك المدركات
فذلك حق وان اراد ادراكا غيرها فذلك بعيد لما عرف ان هذه الثلثة مشروطة باللمس واثبت ابو سهل
الصعلوكي بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدور قدرة وعند غيره علم الله تعالى بالاشياء علم واحد وقدرته
على الاشياء قدرة واحدة هذا ما قالوه وفي كون العلم والارادة صفتين حقيقيتين بحث لانهما ان جعلا ان

بالتعلق بالمعلوم والمراد فيمتنع ان يتحقق العلم بلا معلوم والارادة بلا مراد لما علمت ان العلم هو الادراك او تعلم
ضرورة ان الادراك بدون مدرك محال وكذا الارادة اذ هي بالحقيقة ميل ما وحاصل ذلك ان بدون التعلق بالمراد
مستحيل اذ الميل انما يكون الى شيء على انه العرض فانها في تحقق بدون التعلق بالمعلوم ابدا وبعدا واضح و
كذلك البصر والسمع فيتحققان بدون التعلق فالتحقيق الفرق بين العلم والارادة وغيرهما فان بعض له التعلق
وقد تحقق فيما سبق ان المدرك لا بد له من مدرك هو فوق الادراك من تعلقها بالمدرك ليحصل الادراك كالنظر
للباصرة في الابصار بعينه فان البصر فوق للباصرة اذا تعلق بشيء حصل الابصار فالابصار والسماع كالعلم والبصر
والسمع كالعرض وكل من العرض وتعلقها والعرض المتعلق في العلم والارادة والسماع والابصار يصلح
ان يتحقق دون ضم الى ان يتلك الصفة عنه فلعل هؤلاء ذهبوا الى الاول ولهذا قالوا ان العلم والارادة
صفتان حقيقيتان وقد عرفت ان الحق انما هو فيه العلم والارادة وقد بينا الاول انه يحقق في الاخير ان التعلق
او العرض المتعلق والعرض المتعلق اقرب ولهذا اتى اكثر المحققين ومال الى الثاني طائفة من المتاخرين منهم الامام
فخر الدين الرازي اذ هو صرح في كتبه ان العلم هو التعلق ثم جاز ان يكون فوق العلم والسماع والابصار
والحس واحلافها وسماعا وابصارا باختلاف المتعلقات اذا تعلق بالمعلومات يكون علما وبالمسموعات
سماعا وبالمبصرات ابصارا **خاتمة** الصفات الالهية على ما مر ينقسم بوجه العقل مثل كونه موجودا اذ
يستدل بالممكنات على الواجب لبطلان الدور والتسلسل ونعلم انه موثر والا لما حصل شيء من الممكنات ونعلم انه عالم
لما يدرك من عجائب صنعه ولطائف حكمه ونعلم انه غني لكونه واجبا ونعلم انه ليس بجسم ولا جسماني لتركب الجسم
وحاجة الجسماني في الوجود ويقسم لا بوجه وغايته ... اباه ... انكار العقل ويتحقق الدليل على
امتناعه لا يتوسع الا ما دل قول الصادق لان الكلام جاز فيه التجوز والتوسع والاشتراك والنسخ والتخصيص
وسهو الناقل والعقل الصحيح لا يحتملها فلا يحتمل ... والعقل ... معرفته كل ... ودلالة كل
دليل من السمعيات وغيرها موقوف عليه فلو قدح فيه يلزم القدح في ذلك الشيء ودلالة قول الصادق ...
بصدقه وصدقه انما ثبت بالمعجزة والمعجزة انما يثبت بالعقل فلو قدح في العقل يلزم القدح في جميع ذلك **قال**
المصنف الثامنة في الاستدلال على وجود الواجب لذاته **اقول** استدل العلماء على وجود الواجب بوجوه **ا** وهو
المشهور انه اذا وجد موجود لوجد الواجب وبسط كما ذكر في الكتاب **ب** لو وجد حادث لزم الواجب
واللازم حق فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو وجد حادث فلا بد له من علة تامة وهي جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث فوجود تلك العلة لا بد وان يكون في ان حدوث ذلك الحادث اذ لو لم يكن في ان حدوثه
فاما ان يكون سابقا على ذلك الان او متاخرا عنه ولا سبيل الى شيء منهما اما اذا كان سابقا فلانه حينئذ
... وجود العلة التامة في ان او بوجود المعلول فيلزم التخلف واذا تحقق التخلف يلزم ان لا يكون العلة

التامة تامة لما سبق في فصل العلة ان العلة يمتنع ان يتخلف المعلول عنها واما اذا كان متاخرا فلانه حينئذ يلزم
المعلول على علته التامة فيلزم تقدم المحتاج على المحتاج اليه وانه محال واذا ابطل القسمان تعين ان يكون
علته التامة في ان حدوثه وحينئذ اما ان كانت مشتملة على الواجب فلم يكن بل كانت ممكنة بتمامها فان كان مشتملة
على الواجب فقد حصل المطلوب وان كانت ممكنة بكمالها فلا بد لها من علة مقارنة لها في زمان وجودها فان
كان لها ايضا علة ممكنة وعلى هذا فان انتهى الى الواجب فقد تم الغرض وان لم ينته يلزم التسلسل وتلك السلسلة
يكون في ان واحد وهو ان حدوث الحادث لما بينا ان الكل يجب ان يكون في ذلك الان ويكون عنه ... حادثا
عنها لكونها مشتملة على جميع ما يحتاج اليه افرادها ... التقدير ان علل افرادها التامة مجتمعة فيها واذا اجتمعت
افرادها اجتمعت بكمالها فيكون ... الخارج ... ان يكون ممكنة قبل ذلك الان او لم يكن فان كان
يلزم الترجيح بلا مرجح لعلتها عن الخارج في الاول وان لم يكن ممكنة قبل ذلك الان يلزم انقلاب الشيء من
الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه محال **ج** كل حادث لا بد له من علة مستقلة ونعني بالعلة التي يجب بها المعلول
فان كانت واجبة او مشتملة على الواجب فقد ثبت المطلوب وان لم يكن كذلك بل كانت ممكنة بتمامها فلا بد لها
من علة مستقلة واجبة او مشتملة والا لعاد الكلام فيها فان انتهت العلل الى الواجب او المشتملة فذاك
وان تسلسلت فلا بد لتلك السلسلة من علة مستقلة غير فرد من افرادها لانه فرد فرض على انها يكون علة
ذلك الفرد اولى ببقية السلسلة كما مر في بحث ابطال التسلسل واذا كانت علة مستقلة غير فرد من افرادها
فلا بد وان يكون بعض فرد من افراد السلسلة بتلك العلة اذ لو لم يكن شيء منها لم يكن الكل غير حاصل السلسلة
سواء وجدت ... ام لا فلا يكون علة للسلسلة واذا اقتضى بعض افراد السلسلة تلك العلة يلزم توارد علتين مستقلتين
على معلول واحد بالشخص لان كل فرد فرض يلزم ان له علة في تلك السلسلة وقد علم ان توارد العلل المستقلة
على معلول واحد بالشخص محال وهذا الوجه مما تفرد به **د** جملة الموجودات مشتملة على واجب الوجود اذ لو كان
باسرها ممكنة فلا بد من علة تامة وهي اما نفس الجملة او جزؤها او خارج عنها او مركب من الداخل والخارج و
الاقسام باسرها باطلة اما الاول فلوجب كون الجملة واجبة اذ الواجب ما يكون وجوده عين ذاته لكن الجملة ممكنة
لتركبها من الممكنات ... جائز الزوال فكذا ما تركب منها فيلزم كون الممكن واجبا واما الثاني وهو ان يكون
العلة التامة جزء الجملة فيقتضي كون الجزء جملة ما يتوقف عليه الجملة وذلك محال لانه حينئذ يصير الجملة غنية عن باقي
الاجزاء فيلزم استغناء الكل عن الجزء واما الثالث وهو ان يكون العلة التامة خارجة والرابع وهو ان يكون مركبة
من الداخل والخارج فهو ... خلاف المفروض لان الخارج في الثالث وفي الرابع ان كان ممكنا لم يكن خارجا لان المفروض
الجملة جملة الممكنات وان كان واجبا لم يكن موجودا ممكنا والمفروض انه كذلك فيلزم كل مفروض يلزم خلاف المفروض **ه**
لو وجد ممكن لزم واجب الوجود واللازم حق اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فلا بد له من علة تامة و

الأولى

يلزم كونها اما واجبة او مشتملة على الواجب اذ لو كانت ممكنة تماما لما ابد لها من علة تامة وهو اما نفس العلة التامة منه
او جزؤها او خارج عنها او المركب من الداخل والخارج والكل باطل اما الاول فلانه يوجب تقدم الشيء على نفسه
لان العلة يجب ان يكون متقدمة على المعلول واذا كان الشيء علة لنفسه يلزم تقدمه على نفسه واما الثاني وهو ان يكون
علتها التامة جزؤها فلانه حينئذ يقتضي ان لا يكون العلة التامة علة تامة لانه حينئذ يلزم احتياج الجملة الى الخارج
واذا كانت علة محتاجة الى الخارج كان معلولها ايضا محتاجا الى ذلك الخارج فلا يكون العلة التامة
علة تامة هذا خلف واما الثالث فانه حينئذ يلزم احتياج الجملة الى الخارج لان ذلك الجزء ممكن فلا بد له من علة تامة
وعلته لا يكون الجملة والا يلزم الدور ولا البعض الاخر من تلك الجملة والا لكان ذلك البعض اولى بالعلية
لانه حينئذ يكون علة لنفسه ولعلته كما مر في ابطال التسلسل وحينئذ يحتاج الى الخارج ويلزم
المحال واما الثالث فظهر لان الواقع فانه يلزم ان لا يكون العلة التامة تامة لاحتياج المعلول الى الجزء
الذي لكل الخارج وهو ثاني المحالين ويلزم المحال الاول وهو الاستغناء عن جميع الاجزاء بل انما يلزم
الاستغناء عن بعض الاجزاء قوله الحوادث موجودة وكل حادث له علة تامة وهي يجب ان يكون واجبة
او مشتملة على الواجب اذ لو كانت ممكنة بما يلزم احد الامور الثلثة المستحيلة كون العلة التامة غير
تامة او الترجيح بلا مرجح اذ لو كانت ممكنة تامة فلا بد ان يكون لها علة من خارج
او لم يكن فان كانت يلزم كون العلة التامة غير تامة لاحتياج المعلول الى الكل العلة الخارجة عنها وان لم يكن
لها علة من خارج فيكون مستقلة بذاتها لان ... ممكنة فان لم يكن
يلزم ابطال الجميع مطلقا وان كانت ممكنة يلزم الترجيح بلا مرجح وهذا البرهان ايضا يتوقع ويعترض
الناقدة ايضا بتوقعه قال المصنف العلامة الجزء الاول ان البرهان على هذا المطلوب غير ... لبعض
القوم ما يعتد به كما سنذكره ما قيل ولكن لنا برهان حسن وهو ان نقول لو كان الواجب اثنين لكان
واحد فرض فيهما كان بعينه واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود لان هذا الواجب ... على
المعية ونفس الواجب الغير بنفس المعنى ونفس الواجب الواجب من حيث هو الواجب ...
منهما معنى هذا ... من ان يكون عين واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود او لم يكن حال
كان عينه حينئذ حصل الواجب حصل هذا المعنى ضرورة وحيث وجد هذا المعنى حصل هذا المعنى
فيلزم ان يكون الواجب واحدا والمقدر انه اثنين واحد هذا خلف وان لم يكن هذا المعنى عين الواجب
من حيث هو فلا يخلو من ان يكون لازما له او لم يكن فان كان لازما فلا يوجد الواجب بدون هذا المعنى
حيث وجد الواجب حصل هذا المعنى ويلزم كون الواجب واحدا على تقدير ان لا يكون واحدا
كما مر وان لم يكن لازما فيجوز انفكاكه عنه بحسب ذاته لان ما لا يكون لازما للشيء جاز انفكاكه عنه بالنظر

الى ذاته والانفكاك لا زما والا لما جاز انفكاكه عنه بحسب ذاته فلا يخلو من ان يوجد شيء يستلزم اتصافه مع الواجب
من حيث هو او لم يوجد فان لم يوجد صح انفكاكه عن الواجب بحسب الواقع لانه لما لم يجب اتصافه مع الواجب
بذاته ولا بغيره صح وقوع انفكاكه في الواقع وهو الامكان الوقوعي كما عرفت قبل واذا صح انفكاكه
عن الواجب بحسب الواقع صح انفكاك الوجود عن الواجب لان المعنى لازم للوجود الخارجي كما عرفت
في فصل المعنى وجواز انفكاك اللازم يوجب جواز انفكاك الملزوم وان وجد شيء يستلزم اتصافه مع الواجب
فلا يخلو من ان يكون ذلك الشيء منفصلا عن ذات الواجب او متصلا فان كان منفصلا يلزم احتياج الواجب في
نفسه اللازم لوجوده فيلزم احتياجه في وجوده الى منفصل خارج عن كونه واجبا وان كان متصلا فاما
ان يكون ذلك الشيء لازما للواجب من حيث هو او لم يكن فان كان لازما يلزم لزوم هذا المعنى للواجب
من حيث هو الواجب لانه حينئذ يمتنع انفكاكه عن الواجب والمقدر انه ليس بلازم هذا خلف وان لم يكن ذلك
الشيء لازما للواجب من حيث هو فاما ان يوجد ما يوجب اتصافه مع الواجب او لا فان وجد عاد الكلام فيه
في انه لازم للواجب من حيث هو او لا فان كان لازما يلزم خلاف المقدر كما مر وان لم يكن لازما وان لم يوجد
ما يوجب اتصافه مع الواجب جاز انفكاكه عنه بحسب الواقع وانفكاك المعنى كما مر وان وجد عاد الكلام فيه
فاما ان ينتهي الى ما لا يكون له ما يوجب اتصافه مع الواجب او يتسلسل والاول يوجب صحة انفكاك وانفكاك
المعنى والثاني وقوع المحال وهو التسلسل ويفسر بحقو التسلسل لا يكون مجموع الافراد المتسلسلة لازما
للواجب من حيث هو لان التسلسل انما يلزم لعدم لزوم شيء من الافراد فيجوز انفكاكه عن الواجب
انفكاك المعنى والوجود كما مر فان قلت سلمنا ان الافراد غير لازمة لكن لكل منها ما يوجب اتصافه مع الواجب
الى غير النهاية فكيف يجوز انفكاكها عن الواجب من حيث هو قلت ما يوجب الاتصال انما يفيد عدم الانفكاك
ان لو كان لازما للواجب من حيث هو وليس كذلك لان كل ما يوجب الاتصال جاز انفكاكه عن الواجب الى غير
النهاية فجاز انفكاك الكل ونقول لا يخلو من ان يكون هذا المجموع لازما للواجب من حيث هو او لم يكن فان
كان لازما يلزم لزوم المعنى له والمقدر عدم لزومه وان لم يكن لزم ما جاز انفكاكه وانفكاك المعنى
احتجت الفلاسفة على الوحدانية بان الواجب لو كان اثنين من واحد كما يكون اثنين مثلا لكان الوجود
بالذات مشتركا بينهما وقد بينا ان الوجود عين الذات فيكون مشتركا في الحقيقة وحينئذ لا يخلو من ان يكون احدهما
ممتازا عن الاخر او لم يكن فان لم يكن يمتنع التعدد اذ التعدد بدون الامتياز محال وان كان احدهما ممتازا
عن الاخر فلا يمكن ان يكون الممتاز فصلا لان الفصل جزء والله منزه عن الجزء والا يلزم حاجته الى الغير لان الجزء غير الكل
بل يكون عارضا والعارض محتاج فلا بد له من علة فعلته ان كانت حقيقة الواجب يمتنع التعدد لانه
حينئذ يمتنع انفكاكه عن حقيقة الواجب فلا يكون الواجب الا واحدا والمقدر خلافه وان كانت علته غير حقيقة الواجب

فاما ان كانت صغرى اخرى والا لعاد الكلام فيها فلا بد ان ينتهي الى عظمى او صغرى اخرى ويلزم ان يكون علته امرا منفصلا ويلزم
احتياج الواجب في تعينه الى منفصل وهو محال وهذا مبني على كون الوجود عين الحقيقة ومعلوم انه ليس كذلك
واحتج الامام على هذا المطلوب بوجه اخر وهو ان الوجوب بالذات لو كان مشتركا بين اثنين لكان مغايرا
لما به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز فان لم يكن
بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلولا لعلة منفصلة هذا خلف وان كان بينهما ملازمة فان استلزم الهوية
الوجوب كان الوجوب معلولا للغير هذا خلف وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب هو هو فما
ليس هو ليس بواجب هكذا ذكر في المحصل وعبارته غير جارية على ما يعتبر اذ لا يلزم من اشتراك الواجبين
في الوجوب بالذات وامتيازهما في الهوية كونهما مركبين ولو لزم فهذا احتجاج الى الباقي الى تمام الكلام
وايضا الاستلزام لا يوجب العلية حتى يلزم المحال فاصلاح عبارته ان يقول ح يكون لكل منهما ما به الاشتراك
وما به الامتياز ولا بد من ان يكون احدهما علة للاخر اذ لو لم يكن فان لم يكن يلزم ان يكون اجتماعهما لعلة
منفصلة وان كان احدهما علة للاخر فان كانت الهوية علة لزم كذا وان كان ما به الاشتراك فكذا هذا حاصل
كلامه على الوجه المعقول وفيه نظر اذ سلمنا استحالة اجتماعهما لعلة منفصلة لكن لم لا يجوز ان يكون
السبب ذات الواجب فان قلت ح يلزم ان يكون الوجوب بالذات والتعين معلولين وكل معلول ممكن وكل ممكن
جائز الزوال قلت الممكن قد يجب بالغير وهما يجبان بذات الواجب وكذا التعين لو كان علة للوجوب لا يلزم المحال
لجواز صيرورة المعلول واجبا بالغير كما ذكر وجه اخر منقول عن الحكماء وهو ان الواجب لذاته يستحيل
ان يكون محمولا على اثنين لانه اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضا لهما او ذاتيا لاحدهما عرضا للاخر فان كان
ذاتيا لهما فخصوصيته وهي ما به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر لا يمكن ان يكون داخلا في المعنى المشترك
والا فلا امتياز ولزم التركيب ايضا وهو محال فهو خارج عنه ح يكون محتاجا ممكنا فالواجب المخصوص ايضا
ممكن من حيث انه مخصوص وذلك محال وان كان الواجب المحمول على الاثنين عرضا لهما او لاحدهما فهو
لا يكون واجبا في ذاته بل بالغير وانه محال ونقول يلزم ان لا يكون الواجب من حيث انه واجب واجبا
بل ممكنا لكون الواجب المحمول ح ممكنا كما مر في الخصوصية وفيه بحث لان الواجب اذا كان واجبا
بالواجبية بالذات لا يلزم كونه غير واجب اذ لا معنى للواجب لذاته الا هذا وانما يلزم ان لو لم يكن الواجبية
ما نشأ عن ذاته وجه اخر لو كان الواجب اثنين فاما ان يكون مجموعهما محتاجا الى واحد منهما او لا يكون محتاجا الى
شيء منهما فان كان محتاجا يلزم ان يكون مجموعهما لاحتياجه الى الغير جائز زواله وزوال المجموع
اما بزوال احدهما او كليهما وان لم يكن محتاجا يلزم استغناء الكل عن الجزء وهو محال وفيه نظر
لان مجموعهما محتاج الى الاجزاء لذاتيهما وهي غير زائلة فلا يجوز زوالها كما في سائر الصفات

الدور

وجه اخر الاله واجب للعالم وغير الواحد غير واجب فالواجب واحد اما ان الاله واجب للعالم فلبطلان الدور
او التسلسل واما ان غير الواحد غير واجب فلاستقلال الاله بايجاد العالم واذا كان غير الواحد غير واجب
كان الواجب واحدا ضرورة وفيه بحث لانه ان اراد بقوله غير الواحد غير واجب انه غير واجب بذاته
فلا نم ذلك اذ لا يلزم من كون الاله واجبا لحصول العالم كون غيره غير واجب بذاته وان اراد انه غير واجب
لحصول العالم فذلك مسلم لكن لما ذا يلزم كونه غير واجب في نفسه واحتج المتكلمون على وحدانية الله
تعالى بناء على كون الله تعالى مختارا بانا لو قدرنا الهين الخ كما ذكر في الكتاب قوله فيقال بان يمكن بان يفرض تعلق قصد كل
واحد منهما في الازل بان يفعل الفعل الفلاني فيما لا يزال كذا قيل لان افعال العباد مسبوقة
بالدواعي وهي لا يكون بفعل العبد والا لوجب لتلك الداعية داعية اخرى وتلك الداعية لو كانت ايضا بفعله
لزمته داعية اخرى وعلى هذا فيتسلسل بل يكون من الله تعالى ولقائل ان يقول سلمنا ان الداعية لو كانت باختيار
العبد يكون مسبوقة بداعية اخرى لكن لم لا يجوز ان يحصل باختيار طبيعي كالجوع والعطش وطلب اللذة او غير ذلك
او بالرؤية او السماع او غير ذلك واعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي صانعين قادرين على جميع الممكنات
فاعلين معا في حالة واحدة لا غير لانه لو كان احدهما واجبا موجبا لبعض الاشياء لا يتم هذا الدليل ولو
كانا قادرين لكن كل منهما على بعض الاشياء لا يتم ايضا ولو كانا قادرين على جميع الاشياء لكن يفعل
احدهما في وقت والاخر في وقت اخر لا يلزم شيء من المحالات وقد اختصر هذا الدليل بوجه لطيف ويقول
يقال لو قدرنا الهين فاما ان يتخالفا في افعالهما بان يفعل كل منهما ضد ما فعله الاخر او لم يتخالفا ولا
سبيل الى شيء منهما لانهما ان تخالفا لزم فساد العالم وجمع الاضداد لتساويهما في العموم والقدرة
وان لم يتخالفا فاما ان يصح منهما التخالف اولا ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلما بينا من استحالة
التخالف وصحة المحال محال واما الثاني فلانه يلزم عجزهما عما من شانهما ان يفعلا والعجز على الله تعالى محال
وهذا تقرير بديع والبديع اللطيف ان يقال ان امكنهما التخالف لزم العجز وان لم يمكن يلزم ايضا العجز قال
واذا عرفت ذلك لم اقول المشركون طوائف كما ذكر في الكتاب وذلك ط ودليل الثنوية في اثبات فاعلين
احدهما فاعل الخير والاخر فاعل الشر ما ذكر المجوس بعينه العقل الى النسطورية والملكانية يعقوبية
من ابن النصارى الاقنوم باللغة السريانية الخاصة الجوهرية كالضاحك للانسان فانه جوهر والا لما
كان محمولا على الجوهر والله تعالى عندهم جوهر بمعنى انه قائم بنفسه غني عن المحل وارادوا بالكلمة العلم وقيل
الكلام قوله وبعض اللغة واحدة في الجوهر اي واحد بالذات بما صدق به الكلمة شيء
واحد كما يصدق على الانسان انه انسان وضاحك وكاتب قولهم ويجعلون روح القدس الا ان روح
الطاهر لا من حيث الله تعالى التي يسمونها روح القدس والا فاصح قولهم المسيح جوهر من جوهر لاهوتي

وجوهر ما سوى الله لانه حينئذ يكون كلا الجوهرين لا يعوضهما وقالت الملكانية المسيح جوهر من اقنوم واصل ايضا جوهرين ان
بالاتحاد اقنوما واحدا اي صار اصلهما بعينه الاخر فيلبيوس من الحواريين سال عن عيسى عليه السلام قد يقول
قال ان كذا وكذا وابرئ بكذا وكذا فارنا اياه فاجابه عيسى عليه السلام بما ذكره في الكتاب من لفظ الانجيل الثاني فقط
قال المصنف الرابع في كيفية صدور الفعل الحادث **اقول** اختلف الاراء في كيفية صدور الفعل عن الله تعالى فقال المليون
ان افعاله تصدر عنه باختياره وارادته فهو فاعل بالاختيار ويراد به القادر وقالت الفلاسفة افعاله تصدر
عنه بالايجاب فهو موجب على هذا الراي وتحقيق هذه المسئلة من اهم المهمات اذ الشرائع مبنية على كونه تعالى مختارا
وكثير من مسائل الحكمة بل معظم مسائلها موقوفة على تحقيق هذه المسئلة واكثر الاختلافات بين الفلاسفة واهل الملة
راجعة اليها وتحقيقها مبني على جواز صدور الحادث عن القديم الدال على كونه مختارا لان المتفق من الجانبين
وهذه المقدمة سلمها الفلاسفة والتزموا بتكلفات كثيرة تفصيا عنها فقالوا انما يصدر عنه الحوادث بتوسط
العقول والنفوس بشرط امر غير قار الذات كالحركة والزمان فيصير كل جزء منه مع العلل القديمة سببا
لحدوث حادث فورد عليهم ان هذه الاجزاء الحادثة كيف صدرت عنها فاحتاجوا الى ان كيفية صدور
تلك الاجزاء الحادثة عن العلل القديمة فعسر عليهم ان يقولوا يحدث عن القديم بشرط امر اخر غير
قار الذات حذرا من التسلسل فذهبوا الى ان كل سابق من اجزاء ذلك المنقضي يفيد استعداد ذلك اللاحق
فيصير القديم مع ذلك الاستعداد علة تامة لوجود اللاحق فيجب صدوره حينئذ ولا يبقى الاحتياج الى حادث
اخر غير تلك الاجزاء واستعداداتها فلزم من هذا الاصل قدم الحركة والزمان والعالم اما قدم الحركة
فلانهم جعلوا اجزاءها شرائط لحدوث الحوادث عن القديم واحتاج كل جزء منها الى السابق فيتسلسل حتى
يصل الى القديم فلكل جزء سابق لا الى النهاية واما الزمان فلان الحركة لا بد وان تقع في الزمان كما مر ان
كل جزء منها يقع في حال حضوره واما العالم فلان الحركة بدون المتحرك محال والمتحرك انما هو الجسم فيلزم قدم
جسم متحرك ازلا وهو الفلك عندهم والفلك عندهم يوجب وجود العناصر لان الفلك بحركته يصير بارا الحركة
والبعد ايضا وبحصل الموسط كما مر فيلزم قدم العالم ومثلوا اعداد السابق اللاحق بالرجل
الماشي الى موضع فان من اراد ان يقطع مسافة فلا يمكن صدور الخطوة الثانية منه الا بعد صدور الخطوة الاولى
ولا الخطوة الثالثة الا بعد صدور الثانية وعلى هذا فكل خطوة سابقة معدة لخطوة لاحقة الى اخر
المسافة هذه هي قاعدة اصل الفلسفة ومع بطلانها يتبع اثبات حدوث العالم واثبات كونه تعالى مختارا لانهم
جعلوها مستندا الى اعتراضاتهم على حجج مثبتي حدوث العالم وكون الاله مختارا وما دفع احد من العلماء
هذه القاعدة بل ما ذكروها في كتبهم اصلا وما اصلحوا حججهم بوجه يندفع مساويهم ونحن بعون الله تعالى و
تأييده نبين فساد هذه القاعدة فلان العلة التامة متى كانت بمعنى الموجب التام الذات التام الفاعلي

انا فسادها هذه القاعدة ان ... على ... ما

مع حصول الاستعداد اللاحق بالسابق كان المقتضي المؤثر هو الموجب التام حينئذ لان الاستعداد الحاصل
اللاحق هو الامكان الاستعدادي الذي هو القابلية التامة والقابلية لا مدخل لها في المؤثرية لان القابلية
من ذوات المعلول والمؤثرية من ذوات المؤثر فيكون المقتضي المؤثر الموجب التام والموجب التام الذات
والتام ممتنع ان يقتضي التقضي اي الاجزاء المتجددة لان مقتضى الموجب التام التام لا يتخلف عنه
جزء منه والا يمتنع تحقق الجزء الاخر **قال** الفلاسفة نحن لا نقول ان الموجب التام يقتضي التغير حتى يقال هذا
بل نقول انه يقتضي كل جزء من اجزاء المنقضي كالحركة مثلا بشرط حصول استعداده من سابقه وذلك الجزء
منقض بالطبع لا يبقى الا انا واحدا فلا يبقى استعداده الا انا ويحصل الاستعداد الذي هو يحصل من
الموجب التام وعلى هذا في جميع اجزاء المنقضي **قلنا** اجزاء الحركة الموجودة في الخارج ليست الا كونات وكونات
متعاقبة وكل كون متوسط فرض يصح بقاؤه ابدا بان ينقطع الحركة فبعد حصول الاستعداد وبقائه
اللائق يبقى ابدا وكذا اجزاء الزمان الموجودة في الخارج ليست الا انات وكل ان يمكن بقاؤه لعدم الحالة
المنقضية كما عرفت **قيل** ولئن سلمنا امكان استعداد الزوال اللاحق لكن كون السابق بعد اللاحق ممتنع
لانه لو كان كذلك فلا يخلو من ان يتم استعداد اللاحق عند وجود السابق وعند عدمه ولا سبيل
الى شيء منهما لا جائز ان يتم عند وجود السابق والا يلزم اجتماع جميع اجزاء المنقضي دفعة لحصول العلة
التامة للاحق عند وجود السابق فيلزم اجتماع الجميع ويلزم من هذا اجتماع جميع الحوادث الحاصلة
بسبب اجزاء المنقضي ولا جائز ان يتم عند عدم السابق والا لكان عدم السابق شرطا لتمام استعداد
اللاحق وعدم السابق ايضا حادث صدوره عن الموجب التام يتوقف اما على مقتضي اخر او على معد
سابق والاول يوجب ما فرغوا عنه لوقوع التسلسل والثاني وهو ان يتوقف على معد سابق ايضا باطل لانه
لا يخلو من ان يكون معده هو السابق الذي هذا العدم عدمه او غيره فان كان السابق لا يجوز ان يتم
استعداده عند وجوده والا لما تأخر عنه لحصول علته التامة فيلزم اجتماع السابق مع عدمه
وهو محال وان كان معده سابقا اخر يعود الكلام في ان تمام استعداده هل يتم عند وجود ذلك
السابق او عند عدمه فان تم عند وجوده يلزم اجتماعه مع ذلك السابق فلا يكون السابق سابقا
وان تم عند عدمه يكون عدمه شرطا في تمام استعداده وعلى هذا فيلزم الدور او التسلسل **قال** **قلت**
جاز ان يتم استعداد اللاحق عند وجود السابق لكن لا يوجد اللاحق لوجود المانع وهو وجود
السابق **قلت** هذا لا يضر لان عدم السابق حينئذ يكون شرطا لوجود اللاحق ويعود الكلام كما مر
وايضا المراد بالاستعداد التام كونه مستجمعا لجميع الشرائط وارتفاع الموانع فمع تحقق المانع
يمتنع تحقق الاستعداد التام فعلم انه لا يكفي للسابق في وجود اللاحق فيحتاج الى حادث اخر

ولزم ما اشهر بوا منه من لزوم التسلسل وما صرح به الذهاب فليس بشي لان المتحرك لو انتقل الحركة من الحد الثاني
الحد الحركة قطعا وانما يتوقف الحركة الثانية على الاولى بشرط ان لا يكون المتحرك على ذلك الحد بل على الحد
الاول و يتوقف الحركة الثانية على الاولى بهذا الشرط لا يوجب توقفها عليها بحسب الذات و بهذا امر تعلم
ان الله لو كان موجبا لما وجد حادث والا لزم الدور او التسلسل و ينعكس بعكس النقيض الى قولنا لو وجد
حادث لما كان الله موجبا وهو المطلوب وهذا برهان قاطع يبطل قول الفلاسفة بالكلية ابطل مستندهم و
اصلهم واصح المطلوب على كونه تعالى مختارا الوجوه ما تضمنت بطلان مستندهم فلا جرم دفعها الفلاسفة
مستندين الى هذا المستند وزعموا ان الحق معهم وبقي كلام المليين في حيز المنع وما اجابوا عنه من تصدى
الجواب فيمسك بوجه غير شيء منها ما ذكر الامام في المحصل وهو ان من سبق العالم اما ان يصدر عنه الان
مع امتناع الانقطاع ومع جواز الانقطاع والاول باطل لان لا مانع في وجود العالم الا لم يتوقف
على شرط لزم من قدمه قدم العالم وقد ابطلناه وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان حادثا عاد
الكلام وان كان محدثا كان الكلام في صدوره عن الواجب كالكلام في الاول و لزم التسلسل من ما معا وهو محال
او الى اول فيلزم منه حوادث لا الى اول وهو محال فلما بطل هذا القسم بقي الثاني ولا معنى للقادر الا ذلك
هذا ما ذكره و لكن هذه الحجة على مثل من كل منها ممنوع عندهم لذلك الاصل الاولى صدور العالم و
الثانية امتناع حوادث لا اول لها ومنها انهم قالوا الحوادث مستندة الى الله اما بوسط و بلا وسط فلو
كان الله موجبا صدر الحوادث عنه اما ان يتوقف على شرط او لا فان لم يتوقف لزم قدم الحادث
وان توقف فان توقف على شرط قديم لزم ايضا قدم الحادث وان توقف على شرط حادث عاد الكلام
في ذلك الشرط الحادث انه كيف صدر عن الله و لزم التسلسل وهو محال فاجابوا ان التسلسل انما يكون محالا
ان لو كانت افراد السلسلة معا لكن لم لا يجوز ان يكون على طريق التعاقب بان يكون قبل كل حادث حادث
يتصل الى غير النهاية وما اجاب الملتون عنه بل ذهبوا الى ان هذا محال وما ذكروا منه شيئا وبعضهم تمسك
بالبديهة ومنها ما قالوا لو كان الله موجبا لزم قدم الحوادث لانه يجب صدور المعلول الاول والمعلول
الثاني عن الاول والثالث عن الثاني و على هذا الى غير النهاية فيلزم قدم جميع الاشياء بعده ولزم قدمها
واجابوا بانه لم لا يجوز ان يكون شيء منتقض الاجزاء يكون كل جزء منه مع الواجب علة لحادث ويكون مرجح
ذلك الجزء السابق على هذا الى غير النهاية البرهان الثاني في هذا المطلوب وهو متضمن لدفع مستندهم
وهو ان الله لو كان موجبا لما وجد حادث اصلا والتالي باطل فالمقدم مثلها الملازمة فلانه لو
وجد حادث فلا بد وان يكون صادرا اما بوسط او بغير وسط وحينئذ لا ان يتوقف صدوره عن
الواجب على شرط او لم يتوقف ولا سبيل الى شيء منها لانه ان لم يتوقف والا لزم احد الامرين المستحيلين

ان كان

وهو ما صدر من القديم او قدم الحادث فان توقف على شرط فان ذلك الشرط فيما علموا لزم احد الامرين
حادثا فلا بد وان يكون صدور ذلك الشرط في ان صدور ذلك الحادث والا لزم من ان يحدث قبل ذلك الان
او بعده فان حدث قبل ذلك الان يلزم تخلف المعلول عن علته التامة لان الشرط مع الواجب يصير علة
تامة وان حدث بعد ذلك الان يلزم تقدم المعلول على علته وكلاهما باطل وهذه المقدمة ابطلت مستندهم
في تسلسل الشروط واذا كان حدوث ذلك الشرط في ان صدور الحادث يعود الكلام في كيفية صدوره عن
الواجب فان لم يتوقف على شرط او توقف على شرط قديم لزم احد الامرين المستحيلين وان توقف على شرط
حادث لزم حدوثه لذلك الشرط الى ان حدوثه وعلى هذا ينتقل الى ما هو الامرين المستحيلين او انحصار ما
لا يتناهى بين الحاصرين لانه ان انتهى الى ما لا يتوقف صدوره عن الواجب على شرط او توقف على شرط قديم لزم
احد الامرين المذكورين وان لم ينته بل توقف كل شرط حادث على شرط اخر حادث يكون في ان حدوثه الى
غير النهاية ولا ينتهي الى الواجب يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين احدهما البديهة والاخر الحادث الاول
انحصار ما لا يتناهى وهو بين الاستحالة او يتوقف من الاستناد الى الواجب يلزم الاول على شرط حادث محله
ما يتوقف صدوره عليها من الشروط لا بد وان يكون حادثه في ان حدوثه كما مر وصدور الكل بجملته عن
الواجب لا يجوز ان يتوقف على شرط اخر والا لكان داخلا في جملته ما يتوقف صدوره والتقدير انه لا كذلك
اذا لم يكن صدور تلك الجملة عن الواجب متوقفا على شرط لزم احد الامرين المذكورين وهذه المقدمة
عاية الحق **فان قلت** للخصم ان يمنع قولكم الحادث يصدر عن الواجب اما بوسط او بغير وسط لان من مذهبهم
ان ما سوى المعلول الاول واسطة في حمل الاشياء المذكورة في نفس صدور العقول والنفوس عن الواجب
وان ينبغي منها ليس عن الواجب الا الماهية فلا يكون غير مجعول عندهم واما الامكان فلانه معلول للماهية
قلت فلا منافاة بين الفاعل حيث يقولوا صدور العقول والنفوس وبعد تسليم ما ذكروا انه
لا يتوقف الماهية في شيء ما لم يخرج في الخارج اذ المعدوم لا تاثير له وكذا معلولها لا يؤثر لانه اما سلبي او
اعتباري كما عرفت في المبادي ويتحقق الماهية لما كان بالواجب فلا يثبت الصدور الى الواجب **فان قلت** لم لا يجوز
ان يكون بعض الشرائط ارادة يتجدد او بعض الموجودة لا ملتفت من المحال ان الارادة لا يحتاج
الى مرجح لان المختار قد يختار الموجوح والمساوي **قلت** لو كان الله موجبا لما وان يطلق صدر عنه المختار
لان المختار من شانه ان يقطع النفس والاصلاف اما بتغيير الارادة او الفصل بنفسها او يتعلقها واما
يتوقف ما ينبغي كل من المتصرف والصرف الى النامي في احدهما غير الثاني في الاخر وطبيعة الموجب ما فيه
لا ما سال هذه مقتضية للمسافة الاتحاد والثاني على صحح واحد وبهذا ذهب الحكماء الى ان الموجب لا
يصدر عنه ماله الاحساب والا اذا كان احسانه على وتيرة واحد غير منقطع كما افضوا النفوس المحركة

بالانه باطل

فلا نسلم ان تخصيص المكون ايضاً الثالث لو لم يكن الواجب مختاراً لما اختلف الاجسام في الاوصاف والآثار
اما الملازمة فلانها لو اختلفت لكان اختلافها لمخصص يستند الى الواجب ضرورة انتهاء الممكنات اليه والا لزم الدور او
التسلسل في اختصاص كل منها بوصفه لابد وان يكون مستنداً الى مخصص لامتناع تخصيص الشيء بلا مخصص
وذلك المخصص اما ان يكون نفس الجسم او لازماً من لوازمه او شيئاً آخر ولا يحتمل الثاني منها اما الاول
وهو ان يكون المخصص نفس الجسم او لازماً من لوازمه فلانه حينئذ يلزم تساوي الاجسام في ذلك … المع
… جعلهما قسماً واحداً لاشتراكهما في الحكم وهو كون الاجسام متساوية في ذلك اما الثاني وهو
ان يكون المخصص شيئاً آخر فلانه يعود الكلام في اختصاص ذلك الشيء بذلك الجسم في ان يخصص بعل…
الجسم ولوازمه او شيء آخر ويلزم اما الدور او التسلسل وهو … لكل الشيء امور منفصلة من الفلكيات
او العنصريات منفصلا جوهراً كان عقلا الفلاسفة انه صورة نوعية او عرضاً من الاعراض واما بطلان
اللازم فظاهر **قال** قلنا لم لا يجوز ان يكون امراً منفصلاً من الارادة فادراً واختلاف وضع من الفلكيات و
العنصريات في الهيئات الكواكب واختلافها بالنسبة الى الاشياء **قلت** هذه فرع البرهان السابق ان الموجب
لا يصدر عنه الخيار والمسامتة والانحراف فلا يوصل في مجاورة الشيء لابو… وذلك فيه تحير بعض لعدم …
لا يضر كونه كذلك **فان قلت** لان ذلك الحجر قابل الشكل المعين دون المجاور **قلت** عاد الكلام في تلك القابلية
انها لابد وان يكون لمخصص وهو اما الجسم او لازمه او غير ذلك الى البرهان الرابع الواجب مختار لان …
صدور الفلكيات … وجه الاول من ان يكون الفلك بسيطاً كما ذهب اليه الفلاسفة او مركباً كما … كل
بسيطاً واختصاص الكواكب واقطاب الافلاك بمحالها اما ان يكون بايجاب الواجب او باختياره والاول
محال لان نسبة ايجاب الموجب الى اجزاء البسيط واحدة فلا يصح تخصيص الكواكب والاقطاب ببعض مواضع
معينة بمعنى ان يكون بارادته وان كان الفلك مركباً فاختصاص محال الكواكب والاقطاب من الفلك بالمتعلقها
المتساوية في الحقيقة وذلك لان محال الفلك وهي المواضع المتوهمة المشغولة بسيط ضرورة اتحاد المعنى
اما بايجابه او باختياره والاول يستلزم … والثاني وهو المطلوب والمراد بالبسيط ههنا ان يكون
كل قطعة من الفلك مثل الاخرى في الحقيقة سواء كان بسيطاً في الحقيقة اي من طبيعة واحدة او مركباً من طبائع
والمراد بالمركب ان يكون من قطع مختلف الطبائع واستدل اهل السنة على هذا المطلوب بان النطفة اما ان
يكون بسيطاً كما هو راي بعض الحكماء او مركبة كما عليه الجمهور يلزم ان يكون المؤثر في اعضاء الحيوان واشكالها
قادراً حكيماً لانها ان كانت بسيطة فالمؤثر في طبائع الاعضاء واشكالها اما طبيعة النطفة او خارج
لا جائز ان يكون الطبيعة والا يلزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة اذ الجسم البسيط له طبيعة واحدة
والطبيعة الواحدة اذا اثرت في شكل الجسم البسيط يحصل منه شكل الكرة لان الفاعل البسيط وهو

وهو الطبع الواحد والقابل البسيط والجسم البسيط يحصل منهما شكل بسيط وهو الكرة بداية الوجه الثاني
النطفة فاختصاص بعض اجزاء الجسم البسيط باشكال والبعض يوجب الترجيح بلا مرجح لتساوي نسبة الطبع
الى جميع اجزاء الجسم بمعنى ان يكون المؤثر امراً خارجاً فذلك الخارج اما موجب او مختار لا يمكن ان يكون موجباً
والا يلزم ايضاً شكل الكرة لان الموجب نسبته الى اجزاء البسيط واحدة فتعين انه مختار هذا اذا كانت
النطفة بسيطة اما اذا كانت مركبة فيكون مركبة من البسائط اذ كل مركب لابد وان ينتهي تحليله الى البسائط
والا للزوم تركب الجسم من اجزاء غير متناهية وح لا يصح ان يكون المؤثر في اشكال الاعضاء وطبائعها الطبع
والا يلزم ان يكون الحيوان على شكل الكرات المضمومة بعضها الى بعض لان كل بسيط حينئذ يصير كرة بل يكون
امراً خارجاً وهو لا يجوز ان يكون موجباً والا يكون الحيوان على شكل الكرات المضموم لان نسبة الموجب
الى جميع اطراف الاجزاء البسيطة واحدة فيلزم ان يكون قادراً وفيه بحث لجواز ان يكون مزاج
الاجزاء وامتزاجها مانعاً من الكروية وذلك لان كل مركب يتغاير اجزاؤه في الطبع والصفات وذلك
للمزاج والامتزاج وكيف يسلم انهم يلزمهم بتلك المقدمة **قال اما الفلاسفة فاحتجوا الاول** احتجت الفلاسفة على كون الله تعالى
موجباً بحجج الاولى لو كان الواجب مختاراً فلا يخلو من ان يكون الفعل اولى به من الترك اولا و
لم يستلزم الشيء منهما فان كان اولى يكون حصوله كالاولى فيكون ناقصاً في ذاته مستكملاً به وذلك محال
وان لم يكن اولى كان عبثاً وهو غير جائز على القادر الغني الحكيم والجواب ان الفاعل قد يفعل الشيء
لكونه اولى بالنسبة اليه مستكملاً به كما في تحصيل العلم وغيره من الكمالات فيكون ناقصاً بذاته وقد يفعل
الاولى الطوعي بالنسبة اليه … في نفس الامر او بالنسبة الى الغير وهو فرد احد الطرفين من الابد وان يفعل
او يترك وح يكون اختيار الاولى عين الحكمة والكمال وتركه عين السفه والنقصان وح لو اريد بالاولى
الاول فيختار انه ليس اولى بالنسبة اليه قوله يلزم العبث قلنا لا م وانما يلزم ان لو لم يكن اولى بالمعنى الثاني وان
اريد بها المعنى الثاني فيختار انه اولى قوله يلزم ان يكون ناقصاً مستكملاً به قلنا لا م انه يلزم الاستكمال
بهذا القسم قوله لضرورة احد الطرفين جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فعل الطرف الاول في
نفس الامر او بالنسبة الى الغير لابد … لا محالة او براءة عن ذم لو فعل الطرف الاخر وذلك ضرب
من الاستكمال فاجاب بان هذا انما يلزم ان لو لم يكن فعل الطرف ضرورياً اما اذا كان فغايته الحكمة
والكمال ان يختار الطرف الاولى والسؤال المشهور على هذه الحجة انهم قالوا لا م انه لو لم يكن الفعل اولى
يلزم العبث وانما يلزم ان لو لم يكن اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير واجابوا عنه بان ينقل الكلام
الى ذلك بان يقول كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير … من ان يكون اولى به او لم يكن فان كان يلزم
الاستكمال وان لم يكن يلزم العبث واعترضوا عليه بانه لا م انه لو لم يكن اولى به يلزم العبث وانما يلزم

اما ان

ان لولم يكن اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير وهذا اعتراض جيد عارضوا الحكم بان الله تعالى لو كان موجبا لما صدر عنه
يكون اولى به او لم يكن والاول موجب استكماله بذاته والثاني كونه منقضيا بالذات لما لا يكون كالاولى وذلك لانه
نقصان الذات لان الذات الكاملة ما تقتضي الكمال والناقصة ما تقتضي ما لا يكون كالاولى وادعوا ان هذا اقوى
من حججهم الحجة الثانية الواجب تعالى حيث لا مؤثر فيه ان كان لذاته او لصفة فيه وجب دوام المؤثرية
بدوامه واذا وجب كان موجبا مختارا وان كان لصفة حادثة عاد الكلام في المؤثرية في تلك
الصفة الحادثة اما لذاته او لصفة قديمة او لصفة حادثة ويلزم اما دوام المؤثرية او التسلسل وكلاهما
باطل بمعنى الاول لانه اذا لزم دوام المؤثرية لزم قدم الموجبية والجواب انا لم لا يجوز ان يكون المؤثرية لصفة
قديمة وهي الارادة ولا يلزم دوام المؤثرية لجواز ان يتعلق الارادة بايجاد الشي في وقت دون وقت وقد سبق على السائر مرارا
ان تعلق الفعل العلائي بعد سنة او اكثر قصد الله تعالى في الازل ان يوجد الشي العلائي في الوقت العلائي
وقد ذكروا في هذه الحجة توجيها اخر وهو ان تاثير الله تعالى في العالم اما ان يكون قديما او حادثا والثاني باطل فتعين
الاول ولزم الاعادة انما قلنا ان الثاني باطل لان تاثيره فيه ان كان حادثا فلكون ذلك التاثير لله تعالى فلزم ان يكون
للتاثير تاثير اخر لان الشي غير المنتسب وان كان ذلك التاثير قبل ما لزم قدم هذا التاثير فلزم حلف وان
كان حادثا يعود الكلام فيه ويتسلسل او لزم قدم الحادث والجواب ان الشي وان كان له تاثير في تاثير
في الشي لكن لا يكون لهذا التاثير زايدا على تاثيره في الشي والا لزم التسلسل في كل تاثير سواء كان ذلك التاثير
قديما او حادثا وتحقيقه ان معنى تاثير الشي في الشي انه بالذات مقتضيه لذاته وبهذا المعنى يكون تاثير
ذات المؤثر بنفسه لا تاثيرا اخر لانه بذاته بذات المؤثر وهذا اشد الحجة الثالثة انه تعالى عالم
بكل المعلومات وخلاف ما علم محال لا استلزامه انقلاب علمه جهلا فما علم وجوده يكون واجبا وما علم عدمه
يكون ممتنعا فكل شي اما واجب او ممتنع ولا قدرة على الواجب والممتنع فيلزم ان يكون موجبا والجواب
ان الله تعالى انما يعلم الاشياء كما هي فلا يجوز ان يعلم وجود الشي او عدمه انه يكون واقعا بقدرته وان
يكون الواجب وقوعها بقدرته فيلزم تحقق القدرة لا زوالها او نقول العلم بالوقوع تابع للوقوع
لان العلم هو ادراك الشي كما هو فيكون تابعا ولان العلم امر نسبي فيكون بين المنتسبين ولا يجوز ان
يكون الوقوع بالقدرة فيكون تابعا للقدرة فيلزم ان يكون العلم تابعا للقدرة فاذا كان تابعا لها فلا يكون
منافيا لها او نقول الوجوب او الامتناع الناشيان من العلم تابعان له وهو تابع للقدرة فيكونان تابعين
للقدرة والوجوب والامتناع التابعان للقدرة لا ينافيان القدرة بل يحققانها وهذا جواب حسن محقق
للجواب الثاني الحجة الرابعة لو كان الله تعالى مختارا فاما ان يكون مخلوقه ممكنا في الازل او لا يكون والاقسام
التي منها اما الاول فلانه لو كان ممكنا في الازل لجاز وقوعه فيه لكن الازلي لا يفعل الفاعل لامتناع ان يكون

ان يكون الازلي مختارا لانه يفتقر الى ايجاد المعدوم ولابد من داعية الى ايجاد الازلي معدوم واما الثاني فلانه لو لم يكن ممكنا
في الازل ثم صار ممكنا فيما لا يزال لزم انقلاب الشي من الامتناع الى الامكان وهو محال
والجواب انه ان اراد بكونه ممكنا كونه ممكنا بالامكان الذاتي فنختار انه ممكن في الازل قوله لو كان ممكنا
في الازل لجاز وقوعه قلنا لا نسلم جواز وقوعه لجواز ان يكون ممتنعا بالغير والازلي كذلك لانه فعل الفاعل المختار
وان اراد كونه ممكنا بالامكان الوقوعي فنختار انه ليس ممكنا في الازل قوله يلزم الانقلاب قلنا لا نسلم ان هذا
الانقلاب محال والمحال انما هو الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي لا من الامتناع بالغير الى امكان
الوقوع الحجة الخامسة انه تعالى موجب لانه ان جمع جميع ما لا بد منه في التاثير وجود الاثر والا عدم ما
امتنع الترك وان احتاج الى شي مما لا بد منه امتنع الفعل ما دام ذلك الامر وهو امتناع الترك او امتناع الفعل يلزم
ان لا يكون قادرا اذ القادر هو الذي لا يمتنع الترك والفعل والجواب انا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون بعض ما لا بد منه
اختيار الله تعالى وقصده ولو وجب الفعل او الترك لا يلزم انتفاء القادرية اذ وجوب الفعل او وجوب الفعل او وجوب
الترك بالاختيار لا ينافي القادرية ثم من قوم من حكماء الاسلام ارادوا التوفيق بين المتكلم والفيلسوف فقالوا
الموجب مختار ايضا بالمعنى الذي ذكرتم للمختار وهو انما الذي ان شاء فعل وان شاء ترك لان هذا تعين بالملازمتين
وهذا التعريف صادق على الموجب لانه يصدق عليه حالة صدور الفعل عنه انه ان شاء لا يفعل لا يفعل الا ان
هذه الملازمة وصدق الملازمة لا توجب صدق طرفيها كما في القادر فانه اذا شاء وجزم بايجاده
يصدق عليه انه ان شاء لا يفعل لا يفعل مع انه لا يصدق عليه في تلك الحالة شي من طرفي الملازمة وفيه نظر
اذ لا نسلم ان الموجب ان شاء لا يفعل لا يفعل لانه ان لا يفعل لا يمكن اذ عرفت ان الموجب ما يصدر الاثر عنه وجوبا لو فرضنا
تحقق انه ان شاء لا يفعل يمتنع ان لا يفعل فلا يصدق عليه هذه الملازمة فحاصله الموجب يجب ان يفعل لانه
اثر المكنة محدود بانه بالزمان بان يكون حادثا ويكون الموجب مع تمام علته تامة لامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة واما المختار فيجب تاخير فعله عنه بالزمان لان الفاعل المختار لا يقصد الى الموجود
فيقصد الايجاد بل الى المعدوم ولا بد من داعية الى ايجاد الازلي المعدوم وهذا امر ضروري فيلزم سابقا
على اثره بالزمان وهذا عام في كل مختار سواء كان واجبا او ممكنا واما الوجه الخاص بالواجب
اذا كان الواجب مختارا فيجب حدوث فعله وذلك لانه يجب ان يكون تاثيره حادثا اذ لو كان قديما
مصاحبا له منذ وجوده كان مستغنيا عن ذاته والامكان من خارج ويلزم تاثير الواجب عن الغير اذ لم
يستغن عنه لما كان مختارا فعلم ان تاثيره حادث واذا كان تاثيره حادثا كان اثره ايضا حادثا وهو المطلوب
قال المصنف رحمه الله المسئلة الخامسة انه تعالى عالم اتفق جمهور العقلاء على ان الله تعالى عالم الا طائفة من قدماء الفلاسفة
ثم اختلف الجمهور من اهل الملة الى انه عالم بجميع المعلومات وقال البعض انه عالم بالبعض والقائلون بالبعض فرقتان

الفرقة الاولى الفلاسفة فمنهم من قال انه عالم بالكليات وبالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي كما مر ومنهم من زعم
انه لا يعلم ذاته بل غيرها ومنهم من ذهب الى انه يعلم ذاته دون الغير والفرقة الثانية اهل الملة فمنهم من قال انه
لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها وقبل ذلك انما يعلم الماهية وهو مذهب هشام بن الحكم واتباعه ومنهم من زعم
انه لا يعلم ما لا نهاية له ومنهم من ذهب الى انه يعلم بعض المعلومات فقط والدليل على انه عالم انا قد بينا
انه فاعل بالاختيار وان الفاعل المختار لا بد وان يعلم ما يقصد ايجاده فيكون عالما ولان افعاله على الترتيب
العجيب والتاليف اللطيف يدل على علمه كما في تشريح بدن الانسان والحيوانات وفي حركات الافلاك كما اشتمل عليه كتب التشريح
والهيئة وكل ما هو كذلك فهو عالم ضرورة **قال قلت** على الثاني سلمنا ان الحيوان يجب ان الواجب موجود
يكون خالق العالم فيكون العالم فعلا للواجب **قلت** النحل مثلا يفعل فعلا عجيبا وهو بناء البيوت المسدسة
وغيرها من الحيوانات قد يفعل افعالا عجيبة والاجسام من الادوية وغير الادوية قد يفعل افعالا
عجيبة كالحجر المغناطيس والمطبوع عديم العلم والجواب عن الاول ان واجب الوجود فاعل
فاعل بالاختيار وسيجيء ان جميع الممكنات واقعة بقدرته وارادته فيكون عالما بالجميع وعن الثاني
ان كل حيوان يفعل فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل ونحن نقول ان الافعال المحكمة توجب علم فاعلها
بها لا بد وان يكون طبيعة له وافعال الاجسام غير محكمة فجاز ان يكون طبيعية لها فلا يلزم العلم **احتج** فرقة
الفلاسفة على ان الله تعالى غير عالم مطلق بوجوه **الاول** لو كان الواجب عالما لكان علمه اما غير ذاته الى اخره ذكر
ه والجواب انا نختار انه خارج عن ذاته قولهم يلزم كون الواحد قابلا وفاعلا قلنا لم قلتم انه محال
وقد بينا في قسم المبادي ان هذا جائز وان الواحد في كل موجود لانه يؤثر في قوة تأثيره **وقال الثاني** لو لم يكن
العلم صفة كمال وجب ننزه الله تعالى عنه وان كان صفة كمال كان الذات ناقصة في نفسها كاملة بغيرها والجواب
قد مر في الصفة الاولى ان النقصان انما يكون ان لو كانت صفة الكمال بالنسبة عن الغير اما اذا كانت بالنسبة عن
الذات فلا لان كمال الذات بل الكمال انما هو كون الذات مقتضية لصفات الكمال **احتج** المحققون على
انه تعالى عالم بجميع المعلومات انه تعالى حي فيصح ان يكون عالما بكل المعلومات وذلك لانا بينا انه تعالى عالم مطلقا
فيلزم ان يكون عالما بكل المعلومات اذ لو اختص علمه ببعض لكان لاختصاص ذلك البعض شيء اوجب
اختصاص علمه به فيكون كالذي مفتقرا الى الغير فيكون ناقصا بذاته **احتجت** الفلاسفة على انه يعلم الجزئيات
على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي لان الجزئيات تعرض التغير فالعلم بها ايضا في معرض التغير لان العلم
تبع للمعلوم لان العلم هو الادراك بمعنى الشيء كما هو والتغير على الله تعالى محال فلا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي
مثلا لو علم ان زيدا في الدار ثم خرج وحصل منهما ان بقي هذا العلم اي يعلم انه في الدار فقد لزم الجهل
وان لم يبق لزم التغير وكذا لو علم ان زيدا سيكون في الدار ثم كان فان بقي علمه بانه سيكون فهو جهل وان لم

لم يبق يلزم التغير وما ذكر من الوجه الكلي فقط والوجه الجزئي ان يتعلق باجزاء الازمنة المعينة كما ذكر سواء كان معنى كما
ذكر او جثة كزيد مثلا فالوجه الكلي فيه ما ذكر في تعبير الكلي بان الكلي مثل انه انسان طويل كاتب ابن فلان في
عاشر الى جميع اوصافه لا انه واقع او وقع او سيقع وهذا الوجه الجزئي بحسب الزمان واما بحسب المعنى
ما يكون ايضا لكن هذا الدليل لا يدل على بطلانه بل ما ذكر ارسطو في ان العقل لا يدرك الجزئيات وفي مسائل
وجواب هذه الحجة صعب فيستعين كل قوم من الحكمة في ابطاله **قال قلت** الله تعالى منزه عن الزمان لانه ليس في الزمان اذ
لو كان في الزمان يلزم ان يكون حالا في الحوادث المتعاقبة وهو محال لانه حينئذ يلزم تغيره وسيجيء لا كونه في هذا
الزمان غير كونه في زمان بعده وعلى هذا يلزم ان يكون مورد الحوادث المتعاقبة ويكون محاطا بتلك الحوادث
فلا يكون له ماض ولا حال ولا مستقبل لان الماضي والمستقبل والحال انما يكون لمن يكون في الحال الماضي يكون
منزها عن الحال فلبس له ذلك بل يكون نسبته الى جميع الازمنة على السوية ويعلم احوال الازمنة بالنسبة الى
الزمانيات بان هذا ماض او مستقبل لذلك وحال كذلك يعلم كل شيء في زمانه بان يعلم انه في الزمان الذي هو
ماض لذلك ومستقبل او حال فيعلم ان زيدا اتى كذا بعد زمان كذا او فيه في الدار وفي زمان كذا وكذا خرج
عنها وذلك لا يقتضي ازلا وابدا **قلت** سلمنا انه ليس في زمان لكنه لا بد وان يكون في كل زمان حاضر وح
يلزم ان يكون له حاضر وماض ومستقبل يعلم ان هذا واقع او وقع او سيقع لاستحالة الجهل عليه بل الجواب
جوابهم ان العلم صفة متعلقة بالمعلوم وهذا ضروري والتغير في التعلقات لا يوجب التغير في الذات ولا في شيء
من الصفات الحقيقية كما في المعية وفي تعلق القدرة والارادة بالمقدور والمراد وهذا اجاب المتكلمون
عن شبهتهم بانا نسلم ان العلم اما التعلق او شيء ذو تعلق وعلى التقديرين لا يقع التغير الا في التعلق والتغير
في السلب لا يوجب التغير في الذات ولا في شيء من الصفات الحقيقية وهذا صحيح كما بينا ولما ذهب اتباع اهل السنة
ومشايخ المعتزلة الى انه غير الذات فيعسر عليهم هذا الجواب فلهذا الذين لم ينفوا التغير في العلم ذهبوا الى ان العلم بان الشيء
سيوجد هو عين العلم بانه موجود او وجد فان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم
دخوله الدار بهذا العلم بعينه من غير تجدد علم اخر وانما يحتاج غيرنا الى تجدد علم ثانيا لزوال العلم
الاول والطريان الغفلة حتى لو لم يزل بل بقي ذلك والله تعالى منزه عن الغفلة فكان علمه بانه سيدخل دارا
عين علمه بانه دخل فلا يقع التغير في علمه اصلا ثم هذا العلم الواحد انما يصير ماضيا وحالا ومستقبلا
باعتبار الازمنة لانه بعد زمان المعلوم يصير ماضيا ومعه يصير حالا وقبله يكون مستقبلا هذا غاية
تقرير كلامهم ونقض هذا بعدم ان الجزئيات ذلك ليس كال او كامل او سيكون او اصدوا الاثنا على حسب
الاوقات هذا ما ذكره وقد وهذا الراي ايضا ابا ردا لانه دعوى بلا دليل ونقابل ان يقول
لا ما ان عند حضور الغد يعلم دخوله الدار بذلك العلم بل هو عين المعدوم وتمكين او مشاهدين حيث فاطين

قال لابد لعلم من المعلوم والعلم بانه مستدخل الدار ضرورة والعلم بانه داخل معلومه انه داخل الدار والعلم بانه الدار معلوم مدخل الدار والعلم لابد وان يكون مطابقا للمعلوم والا لما كان علما بل جهلا ولما كانت معلومات هذه العلوم متباينة من حيث المفهوم بحيث لا يمكن ان يكون احدهما عين الاخر كانت تلك العلوم ايضا كذلك و الا لما كانت مطابقة لها وح يمتنع ان يكون الجوهر العلوم عين الاخر العلم بان الشي سيوجد عند اسباب علم وجود الشي ووجود العقد بالضرورة والعلم بانه موجود يمتنع ان يكون مشتملا عليها لتوقفه عليها ضرورة فكيف يكون احدهما عين الاخر ولانه لما توقف عليهما يكون بعد تحققها فيكون معلومه انه موجود بعلم بمجرد لا بالعلم الاول وقد ذكر العقل فيه وجوها اخرى ا ما ذكره في الكتاب ان قبل وقوع المعلوم اعتقاد انه واقع جهل واعتقاد انه سيقع علم وعند وقوع المعلوم يكون بالعكس لكون الاعتقاد انه واقع علما والاعتقاد انه سيقع جهلا فيمتنع ان يكون احدهما عين الاخر ب العلم بان الشي سيوجد مشروط بالعلم في الحال والعلم بانه موجود ليس بمشروط بذلك وما يكون مشروطا بشي يكون غير ما هو غير مشروط به بالضرورة لو كان العلم بانه سيوجد غدا عين العلم بانه موجود لوجب ان يعلم عند مجي الغد انه موجود سوا علم بمجي الغد او لا لان الاول لا يتوقف على العلم بمجي الغد لكنه ليس كذلك ثم اجاب ابو الحسين البصري المنكر وقوع التغير في علمه بالمتغيرات وقال انه يوجب كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها للدليل على العلم اذا كان المعنى هو الذات يحدث العلم بها عند حدوثها ويزول عند زوالها ويحصل علم احر وذلك باطل يعني في بيان امتناع التغير على الله احتج من انكر كونه عالما بذاته بان العلم اضافة مخصوصة فلا يعقل الا بين الشيئين والواحد من جميع الوجوه يمتنع كونه عالما بنفسه في قولهم وانفسنا مركبة من وجه جواب سوال مقدر وتقريره ان يقال نحن نعلم انفسنا فلم لا يجوز مثل ذلك في الله واجابوا بان انفسنا مركبة من حيث التركيب من النفس والبدن وتركيب الصفات فلهذا امكن كوننا عالمين بانفسنا او اوردوا شبهة على انفسهم فقالوا ان قلتم ان الله باعتبار كونه عالما مغاير له باعتبار كونه معلوما فقد حصل التغاير لجواز قيام العلم به قلنا كونه عالما ومعلوما انما يتحقق بعد قيام العلم به فيكون فرعا لقيام العلم به فلو كان قيام العلم به فرعا لهم الدور والحاصل ما ذكره والجواب ان الذات من حيث انه الذات متغاير للذات المعنية بما بينا ان الموجود في الخارج لا بد له من التعين وبينا ان نحو ذات الشي مغايرة لذلك ما عدا لما فقد حصل المتغاير لجواز حصول العلم به بانه احتج من نفى كونه عالما بالغير بان العلم بالحاصل المعلوم غير العلم بالمعلوم الاخر اذ يمكن تعقل احدهما بدون الاخر ولان العلم بالشي هو حصول صورته في نفس العالم وحصول صورة شي يغاير حصول صورة شي اخر فلو كان عالما بالمعلومات فالمعلومات غير متناهية حصلت في ذاته فيكون نهاية لها والجواب ان العلم عبارة عن حصول صورة الشي في نفس العالم

وقد بينا فسادها وهذا الراي في صفة العلم وقد بينا ان العلم صفة ذات تعلق فيكون التعدد في التعلقات والتعلق والتعدد في الاضافة لا يوجب التكثر في الذات والاضافة اعتبارية تجاوز فيهما علام الساهي احتج هشام بن الحكم بان الله لو علم في الازل جميع الجزئيات لزم ان لا يقدر على شي ولا يقدر العبد على فعل وانه ينفي الربوبية والعبودية وبطل الامر والنهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب وبعثة الانبياء عبثا ضايعا وانا قلنا لو علم جميع الجزئيات لزم عدم قدرة الرب والعبد لان ما علم وقوعه واجب وما علم عدمه ممتنع والا لزم الجهل على الله وهو محال فصارت الاشيا اما واجبة او ممتنعة والا قدرة على الواجب والممتنع وهذا ما قاله هشام وتابعه قوم وهي في حله جميع العقلا وقد مر مثل هذا في الصفة الرابعة حله وهو ان الله يعلم الاشيا كما هي فيعلم ان الفعل الفلاني سيفعله زيد وارادته وطلبه والفعل الفلاني يكتسب العبد الفلاني وان الاثر فيقع ان يكون وقوع تلك الافعال كذلك لامتناع الجهل على الله وحينئذ لا يلزم عدم قدرة الله ولا عدم قدرة العبد وهذا الحل ما ذكره احد من العلما والمذكور منهم ان العلم بالوقوع تابع للوقوع التابع للقدرة فلا يصير منافيا لها وقد مر تفصيل هذا القول في الصفة السابعة بتكميلا احتج من انكر كون الله عالما بالا نهاية له بان العلم يتعدد بتعدد المعلوم فيلزم ان يكون علوم غير متناهية وتكون الاشيا الغير المتناهية محال لان كل عدد قابل للزيادة والنقصان وما كان كذلك فهو متناه وقد مر ذلك في ابطال التسلسل والجواب ان التعدد في التعلقات وهي اعتبارية فلا يلزم الكثرة في الخارج والتاقي ط قال الصفة السادسة في ارادة الله اقول الفعل الاختياري مسبوق بمجموع اشيا العلم والارادة والقدرة والقصد والايجاد اما العلم فلانه ما لم يعلم لم يرد ولم يقصد واما الارادة فلانه ما لم يرد لم يفعل ومعنى الارادة واضح عند العقل اذ كل احد يعلم انه قبل الصدور عنه الفعل والترك يظهر في نفسه حالة تميل بها الى احدهما كان النفس تميل اليه والاختيار معناه قريب من هذا المعنى وكانه اعتبار ملاحظة الطرف الاخر بنظر كلا الطرفين وميل الى احدهما واما الشهوة فهي الميل مع التشهي والكراهة في مقابلة الارادة والنفرة في مقابلة الشهوة ولذلك قد يريد الشي ولا يشتهيه كمن يريد الدوا لا يشتهيه واما القدرة فظاهر لان الكلام في الفعل الاختياري وهو لا يمكن بدون القدرة واما القصد فكذلك فلان المختار يقصد الى الفعل ثم يفعل واما الايجاد فمن ايضا لم العلم سابق على الارادة كما عرفت ان الفاعل ما لم يعلم لم يرد والقدرة متقدمة على القصد والقصد على الايجاد وليس بين القدرة والعلم ترتيب طبيعي والتغاير بين هذه الخمسة واضح بسبب هذه المقدمات وقد ينضم مع هذه الخمسة الداعية وهو ما ينبعث منه الارادة من الاولوية وغيرها وقد يكون في الرتبة بين العلم والارادة لانه اذا احاط العلم بمصلحة ينبعث منها الارادة وقد لا يكون هذه الداعية لما ان المختار قد يرجح احد الطرفين بدون المرجح وزعم قوم من المعتزلة ان الارادة هي الداعية وابطل اهل السنة هذا الراي بوجهين كما ذكر في الكتاب

وهذان الوجهان انما يرد على من فسر الداعية بما ذكرنا والمعتزلة ما فسروها بذلك بل بما وصل من تفسيرهم الداعية
ميل ينبعث عن النفس يوجب ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر وعلى هذا التفسير يصح جعل الارادة عين الداعية ولا يرد على
هذا ما ذكروا من الوجهين وعلم ان النزاع بينهم لفظي لكن بقي النزاع معهم في ان الداعية هل هي بهذا المعنى ام لا
والظاهر انه لا اذ يعقل بهذه المصلحة عندنا لهذا الفعل وتلك المصلحة دعتني الى ان اوجد ذلك الميل الذي ذكروا
انما يوجد بهذا ولان الميل انما يكون بعد عوض الداعية ثم اتفق جمهور العلماء على ان الله مريد لكنهم اختلفوا
في معنى الارادة ما اتفاقهم ليس الا في اللفظ لما اختلفوا في المعنى المطلوب والمتكلم صفة الغالب والمريد نفس
الشيء يعلم صدوره كالفعل السواد نحو غير البياض ومثل هذا التعريف يكون غير مانع فصدق على الاجاد انه عين
معلوم وهذا مشكل قوله ولان الارادة يخصصه بمعنى ان يخص الايجاد اذ لا يكون علة ولا ايجاد والنزاع عن تخصيصه
في غيرها ما فهمه قوله لانها تابعة للمراد دون الذات لان الارادة بالنسبة الى المراد ونتبعه منه قوله
زائدة على الذات لما حرك لما مر في اول المسائل من الوجوه الدالة على صفات الله ليست عين ذاته واحتج اهل
السنة على تحقق الارادة لله بان تقدم بعض افعاله على البعض مع جواز تاخيره محوج الى مرجح من الله لامتناع
كون المنفصل مرجحا لافعاله وهو الارادة اذ ليس المراد بالارادة سوى صفة تخصص بعض افعال الفاعل
بوقت دون وقت وتلك الصفة المخصصة غير الصفات الباقية فالارادة غير هذه الصفات اما انها ليست القدرة
فلان نسبة القدرة الى الاوقات واحدة وذلك ظ ولا العلم بالوقوع تابع للارادة فلا يكون هي ولا العلم
بالمصلحة لامتناع كون فعل الله معللا ولقائل ان يقول ما المراد بقولكم فعل الله غير معلل انه من غير فائدة و
حكمة فذلك مما يخالفه الشرع والعقل لقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما امروا الا ليعبدوا الله
والجزم العقل بانه لا يجوز على الله ان يفعل فعلا ولا فائدة فيه اصلا وان كان المراد غير ذلك فممنوع سلمنا
لكن سلمنا ام لا يمكننا ان نقول لم لا يجوز ان يكون علمه بالفائدة مرجحا فلا يحتاج الى صفة اخرى
غير العلم ويمكننا ان نجيب عن هذا بان الازمنة المقدرة قبل خلق العالم متساوية في جواز خلق العالم وعدمه
فلم اختص خلقه بوقت دون سائر الاوقات وكذلك تلك الصفة ليست بنفس الحكمة لانها كالقدرة في تساوي النسبة
الى الاوقات ولا السمع والبصر لكونهما كالعلم في التبعية ولا الكلام اذ لا تعلق له بالايجاد **قال قلت** لا نم ان
الكلام لا تعلق له بالايجاد اذ الايجاد باجمع عندنا المحققين ليس الا بامر كن **قلت** سلمنا انه كذلك لكن نسبته
الى جميع الاوقات واحدة كالقدرة بعينها هذا احسن كلام اهل السنة واعترضوا عليه من جهتين **قال** الارادة
لا يخلو من ان يكون صالحة للتعلق بالايجاد في سائر الاوقات اولم يكن فان لم يكن بل انما تعلق بوقت واحد فقط
يلزم ان يكون الفاعل موجبا لا مختارا لانه ح لا يكون متمكنا من الفعل في وقت اخر وان كانت صالحة فاختصاص
تعلقها ببعض الاوقات ان لم يتوقف على مرجح فقد وقع الممكن بلا مرجح ويلزم ايضا بطلان اصل هذا الدليل

لان هذا الدليل مبني على ان تقدم بعض افعال الله على البعض مع جواز تاخيره محوج الى مرجح فان سلمتم هنا انه جاز
تعلقها ببعض الاوقات من غير مرجح سلمتم بطلان اصل دليلكم وان توقف اختصاص تعلقها على مرجح فقد احتاج
الارادة الى ارادة اخرى لما ذكرتم ان المخصص لابد وان يكون الارادة فيلزم التسلسل وهو محال **قال قلت**
لم ان الفاعل يصير موجبا لو لم يكن الارادة صالحة للتعلق في سائر الاوقات وانما يصير لو كان تعلق الارادة
في وقتها واجبا لم يجوز ان يكون جائزا وح لا يصير موجبا **قلت** لان الارادة ح لا تخلو من ان يكون صالحة
للتعلق بالايجاد في ذلك الزمان او لم يكن فان كانت يحتاج الى الارادة اخرى ويلزم المحال المذكور وان لم
يكن يلزم الايجاب بالضرورة الاعتراض الثاني ان الارادة لا تخلو من ان يكون حادثة او قديمة يلزم زوال القديم لانها
لا تبقى بعد الايجاد ويلزم بطلان دليلكم على حدوث الاجسام لان من جملته مقدمات دليلكم في حدوث الاجسام
امتناع زوال القديم حيث قلتم لو كان السكون ازليا لامتنع زواله لكنه قد يزول **و اجاب** اهل السنة عن
الاول بان اختيار ان الارادة صالحة التعلق بالايجاد في سائر الاوقات بل هي واجبة التعلق بايجاد الشيء في
ذلك الوقت لذاتها وح لا يحتاج الى ارادة اخرى وما ذكروا دافعا للشبهة التي ذكروها وهي صيرورة
المختار موجبا **قال قلت** يمكن دفع تلك الشبهة بان يقال الارادة لا يكون صالحة للتعلق بالايجاد في سائر الاوقات
بل هي واجبة التعلق في وقتها ح لا يلزم صيرورة الواجب موجبا لان الوجوب بسبب الارادة لا يخرج الفاعل
عن كونه مختارا كما ان الفعل يجب عند جزم الارادة على المذهب المختار ومع هذا لا يخرج الفاعل عن
كونه مختارا لما كان ذلك بسبب الارادة فكذا هنا **قلت** لما كانت الارادة واجبة التعلق في ذلك الوقت
لذاتها لم يتمكن الفاعل من الفعل في وقت اخر ولا من الترك في ذلك الوقت بل يجب صدور الفعل عنه في ذلك
الوقت فيلزم كونه موجبا بخلاف وجوب الفعل فانه انما يكون بجزم الفاعل ارادته وذلك ايضا بفعله و
اختياره فان جزمها ثم فعل وفي سائر الاوقات ان شاء فعل وان شاء ترك بل الجواب ان الارادة
صفة من شانها ان يتعلق بالايجاد من غير مرجح لما علم ان المختار قد يفعل بارادته احد المتساويين بلا
مرجح وهذا انما ورد على الثاني انها قديمة والزوال انما يرد على تعلقها بذلك الوقت وتعلقها حادث
فلا يلزم زوال القديم بل زوال الحادث وفيه نظر اذ التعلق ايضا قديم لا زم لتلك الارادة لما علم
في اول المسئلة ان الارادة بدون المراد محال فزوال التعلق يوجب زوال الارادة بل الجواب ان
هذا انما يرد على من يثبت ان حدوث الاجسام على تلك المقدمة ونحن نثبت ذلك بدونها احتج الفلاسفة
على عدم ارادته بوجوه **و** مامر في الصحيح الرابع وجوابه قد مر فيه ان المختار قد يختار الشيء لا
له وقد يختار لكونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير لانه يحتاج في كماله اليه لو كان فعله على
الوجه **ب** لا يلزم الاستكمال ولا العبث لان ما يكون اولى به على معنى ان الاستكمال لا يكون عبثا اذ العبث

الحالي عن الاولوية اصلا وايضا عارضنا حجتهم بمثلها بوجه اقنع منه ت ان ارادة الله تعالى ان كانت قديمة وجب قدم المراد
ولزم قدم العالم وان كانت حادثة يفتقر الى ارادة اخرى ودار او تسلسل والجواب انها قديمة متعلقة
بزمان معين اذ الارادة قد يسبق المراد كما اذا اردنا ان نحج بعد سنة او سنتين فاذا جاز تقدم الارادة
وجد قوله ويكون التعلق في خلق الزمان اولا جواب سؤال مقدر تقريره ان يقال هب انه في خلق الحوادث
غير الزمان يكون كذلك واما في خلق الزمان فلا كيف يقال هذا اذ لا يمكن ان يقال انه تعلق ارادة الله تعالى
بايجاد الزمان في زمان كذا واجاب بان ارادة الله تعالى يكون متعلقة بايجاده عند انتهاء زمان مقدر في علمه
من الازل ولا احتياج الى زمان اخر وهذا الشبهة الثالثة قال الصفة السادسة الحياة اقول اتفق العقلاء
على كون الله تعالى حيا لانه يلزم من ثبوت العلم والقدرة حاصلة له ولان الجمادية نقصان فاحش ولكن
اختلفوا في معنى الحياة فذهب جمهور الفلاسفة الى ان معناها عدم امتناع العلم ومن المعتزلة ابو الحسين
البصري ذهب الى ان معناها عدم امتناع العلم والقدرة وانما ذهبوا الى انها عدمية لئلا يلزم وصف
زائد على ذات الله تعالى وذهب جمهور اهل السنة وجمهور المعتزلة الى انها صفة يصح لاجلها على الذات
ان يعلم ويقدر وقولهم ان يعلم ليس بصواب اذ الجواب بان يقولها احيا ولا يصح عليها العلم بالصواب
ان يقال لاجلها يصح ان يدرك ليشمل الجميع من العالم وغير العالم واحتجوا على حجيتها بانه لولا اختصاص
الحي من الجماد بصفة لما امكن اتصاف الحي بجواز العلم والقدرة دون الجماد ولمعيب على دليله لامتناع حملها
على العدم ومانه واعترض ابو الحسين البصري بانا قد بينا ان ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات فيجوز ان يعلل صحة العلم
والقدرة معللة بذاته المخصوصة لا بصفة اخرى والجواب كما ان العلم والقدرة لا يمكن جعلهما بدون
الحياة قطعا واذا الزمت الحياة ومعى لا يجوز ان يكون عين الذات لما مر في صدر المسائل من الدلائل وليس
صفة الحياة قوله لان البقاء استمرار الوجود لان حكم لما ذكر ابناء اللفظ والفرق والعقل واحتج بعضهم
بوجوه قال لو كان الله تعالى باقيا ببقاء غير ذاته يلزم ان يكون الواجب بذاته واجبا بغيره والجواب
لم لا يجوز ان يكون صفة بواسطة صفة اخرى بالنسبة الى الذات وانما المحال ان لو كان صفة الله تعالى مستفادة من
غير الله وصفاته واذا كانت صفة من صفة بالنسبة الى الذات يكون كلاهما من الذات قوله فقدم تحقيق
ذلك في الادراكات الابصار والسمع هو الادراك عن الحاضر سواء كان بالحاسة اولا وقد عرفت من
ذلك يمكن بدون الحاسة احتج من فسر السمع والبصر بالعلم بهذا الدليل الذي ذكره اولا وبانه تعالى لو كان
سميعا بصيرا لكان محلا للحوادث لان سمعه وبصره حادث والمبصرات حادثة وسماع المعدوم ورؤيته
محال فلا يمكن السمع والبصر قبل وجود المسموعات والمبصرات والجواب ان كلاهما صفة ذات اضافة و
الحادث انما هو اضافتهما بالمسموعات والمبصرات كما في العلم وكما في ابصارنا وسماعنا فانهما لا يحدثان

تكون للمسموعات

علمكم

يحدث المبصرات والمسموعات بل هما صفتان باقيتان سواء كان هناك مبصر او مسموع اولا وايضا هذا واذ
في العلم بالمسموعات والمبصرات وجوابكم جوابنا والتحقيق انهم ان ارادوا بالعلم بالمسموعات والمبصرات مطلق
العلم فلا يرد عليهم النقض وان ارادوا ما يكون عند وجود المسموعات والمبصرات فيرد عليهم احتج اهل السنة
على ثبوتهما له بانه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها
اتصف بضدها فلو لم يكن الله تعالى سميعا بصيرا كان متصفا بالصمم والعمى وذلك نقص محال على الله تعالى واما ان
وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها اتصف بضدها ويرد بانا لا نسلم ذلك فيما يقابل الا ان شرط هذه
الاعدام التي تقابل الملكات ان يكون من شان موضوعاتها الملكة فلو لم يصح اتصاف موضوعاتها
بالملكة لما صدق عليه العدم فان الصمم عدم السمع عما من شانه السمع والعمى عدم البصر عما من شانه
البصر كما عرفت فلو لم يكن من شان الموضوعات حصول الملكات فالبصر والانفس اسلب والعلم بذلك
غير معلوم البطلان فلو قيل الله تعالى ليس له السمع لا يظهر على العقل فساد هذا القول بخلاف الصمم فانه
يظهر على العقل فساده بناء على ان الكمال لما امكن فقد لزم البعض ويمكن ان يقول وجود الصحيح انما يلزم
ان لو علم بوجود المنافي من محمود وجود الصحيح الذي جواز الاتصاف بالملكة كما في الحرص والشهوة والغم والالم
وغير ذلك واذا لم يكن جائز الاتصاف بالملكة لم يلزم الفساد باتصاف الملكة واحتج على حصول السمع والبصر لله تعالى
لانا بينا في الصفة السابقة ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات على ما هي من الكلية والجزئية ويتعلق في جميع الافعال
ان بقاء الاشياء ايضا بالله تعالى والمبقي يعلم بقاء المبقى ويعد ان موجوده ضرورة والذات الموجودة [illegible]
فيكون مدركا بالجزئيات باعيانها واذا كان عالما بالمسموعات والمبصرات باعيانها يكون سميعا بصيرا
اذ السمع ليس الا الادراك عن المسموع والابصار ادراك عن المرئي وقد مر تحقيق ذلك في فصل الادراكات
خاتمة قال قوم من علمائنا وراء النهر ان لله تعالى صفة التخليق وهي مغايرة لصفة القدرة وقد عبروا عنه بالتكوين
فقالت المعتزلة التخليق عين المخلوق واحتجوا عليه بانا نعلم ضرورة ان الله تعالى قادر على خلق السموات و
الارض الكثيرة في هذا العالم لله ما خلقها فالقدرة حاصلة دون التخليق فهما متغايران ووصف التخليق
عين المخلوق لانا نقول وجد هذا المخلوق لان الله تعالى خلقه فيعلل وجوده بتخليق الله تعالى اياه فلو كان التخليق
عين المخلوق لكان قولنا وجد لان الله تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا وجد المخلوق بنفسه وذلك باطل ولعل هذا
الراي انما نشا للعلماء من قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون لان هذا انما هو التكوين
وقالوا التعلق قديم كما ان امر كن قديم والكائن حادث وكلهم قالوا التخليق هو ليس امر كن بل شيء اخر
وشان شيء اخر وجود [illegible] والظاهر انه امر بقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
قال وليس لم لا تكفي القدرة والارادة في وجود الاشياء ما حاجة الى صفة اخرى قلت ... ضال القدرة والارادة

بدون العالم لا يكفيان في وجود الابن والبائن هو التكوين واعترض الامام بان صفة القدرة موثرة على سبيل الجواز
اي جاز ان يتعلق وصفة التخليق ان كانت موثرة ايضا على سبيل الجواز كانت عين القدرة وان كانت موثرة على
سبيل الوجوب لزم ان يكون الله موجبا لا مختارا وهو محال والجواب ان معنى التخليق في المخلوق على
سبيل الوجوب على معنى انه متى تعلق التخليق وجب وجود المخلوق والا يلزم العجز واما حصوله من الله تعالى فعلى
سبيل الجواز لانه متى شاء خلق ومتى لم يشا لم يخلق والقدرة بعكس ذلك اي مانعيتها على سبيل الجواز وحصولها
لله على سبيل الوجوب فللتخليق جهتان جهة الايجاب وجهة الجواز وما يلزم من ايجاده كون الله موجبا
لما علمت ولا من جهة جوازها ما ينفي المذكور لكونه قدرة لما بينا ان جهة جوازه غير جهة جوازها احسب
المعتزلة بان التخليق لو كان غير المخلوق فان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا افتقر الى تخليق
اخر وتسلسل واجاب اهل السنة بان الفعل هو نسبة الفاعل كالرمي مع المخرج فجاز قدم التخليق دون
المخلوق وهذا في كرى فتذكر فالصحيح ما هو اهل السنة للحق **اقول** اتفق اهل الملة على ان الله تعالى
متكلم لكن اختلفوا في معنى كلامه فقال المعتزلة والحنابلة هو هذه الحروف والالفاظ الدالة على تلك
المعاني لكن المعتزلة ذهبت الى انها حادثة فانها تغير ذات الله وقالوا معنى كونه متكلما كونه موجدا
لهذه الحروف والاصوات الدالة على المعنى في اجسام مخصوصة من ملك او نبي وقال ابو الهذيل
من المعتزلة قوله للشيء كن عرض حادث لا في محل وساير كلامه عرض حادث في جسم من الاجسام كما
قال ساير المعتزلة وانما قال كن عرض حادث لا في محل لان المحل سابق على الحال والمحال من الاجسام
وغيرها بعد قوله كن وزعمت الحنابلة انها قائمة بذات الله وقال الاشاعرة وغيرهم
اهل السنة ان كلام الله هو معنى هذه الالفاظ والحروف وهو المسمى بالكلام النفسي والمتكلم النفسي
وصوان اي قائم بذات الله تعالى وقالت الكرامية كلام الله تعالى ازلي ولكنه ليس بلفظ ولا معناه بل هو
قدرته على احداث قوله في ذاته والقول هو هذه الالفاظ الدالة على المعاني فمنعوا من كلام
وبين قوله وجعلوا قوله حادثا قائما بذاته وبدل على بطلان هذا الراي بطلان قيام الحوادث
بذات الله تعالى وسعى في ذلك اصحب المعتزلة والحنابلة على ان كلام الله تعالى هو هذه الحروف والالفاظ الدالة
بوجوه **ما** الكلام في اللغة والعرف هو هذه ولاجل هذا لا يصفون الاخرس بالمتكلم **ت** قوله
انا انزلناه قرانا عربيا وصف القران بكونه عربيا والعربي انما يكون اللفظ **ح** قوله وان
احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والمسموع انما هو هذه الالفاظ والحروف و
الجواب عن الاول بحسب اللغة انما يطلق على المعاني كقول الشاعر ان الكلام لفي الفواد وانما
جعل اللسان على الفواد دليلا وانما اشتهر باللفظ لكون اللفظ اشهر من المعنى ولئن لم ينا ان

الكلام

كما عرف
ان الكلام هو الالفاظ والحروف ولكن يعونه الله انما يقتل بهذا الوجه صحة اطلاق الكلام عليه
من قول الشاعر والاخرس بعد ما نطقا والاهاكاف انسانا والنطق كلام نفسي وعدم الوصف بالتكلم لكون الكلام
هو المعنى المعبر لا انه العبارة وعن الثاني ان معناه ان انزلنا عربيا اعربها معبرا بالعربي وعن الثالث
معناه حتى يسمع لفظ كلام الله هذا ما ذكروه والاحسن ان يقال القران هو تلك المعاني المعبر عنها
العبارات وهذا اصح وصفه بالعربي والمسموع وصفا بهذا الوصف واقول كلام الله تعالى هو الكلام
النفسي المعبر بهذه العبارات وتحقيق الكلام النفسي ان من يريد ان يامر او ينهى او يخبر او يستخبر يجد في نفسه
قبل التلفظ معناها ثم يعبر عنه باللفظ او كتابة او اشارة او غير ذلك فذلك المعنى هو الكلام النفسي
وما يعبر به من اللفظ او الكتابة او الاشارة او غير ذلك هو الكلام الحسي ومغايرة الكلام النفسي والحسي
بينة اذ الكلام الحسي قد يختلف باختلاف كل من هذه الثلثة نوعا بان يختلف من احدهن الثلثة الى
الاخرى صنفا بان يختلف من صنف احدهن الثلثة الى صنف اخر منه اذ كل من هذه الثلثة نوع لاختلاف
هذه الثلثة بالحقيقة ولكل منها اصناف مثل اللفظ فان اصنافه العربي والفارسي والتركي وامثال ذلك
والكتابة ايضا اصناف على الكتابة العربية والعبرية والتركية وغير ذلك وكذا الاشارة اصناف يعلم وضعها
للمعاني ومع اختلاف الكلام الحسي بهذه الوجوه قد يكون المعنى متحدا وهذا ظاهر الفرق بين الكلام الحسي
والنفسي ولا التباس بين الكلام النفسي وشيء من الصفات سوى العلم فانهما متقاربان والفرق الواضح
بينهما ان الكلام النفسي لا بد وان يكون مع فصل الخطاب اما مع النفي او مع الفرح والعلم فانه لا يكون
فيه فصل خطاب ولو كان لصار كلاما والمتكلمون تحيروا في الفرق بينهما وهذا الفرق من خواص
اعكاس يا لو زعم قوم من المعتزلة ان الامر هو الارادة وليس كذلك اذ الامر قد يوجد دون الارادة كما
في الامر للكافر فانه امره الله بالايمان وما اراد منه الايمان في الازل منه الايمان لامتناع عدم ما
يريده الله وقد يوجد الارادة بدون الامر كما يراد لا بامر كما في كثير من افعال العباد التي يريدها الله
فانه قد لا يوجد منه الامر ذلك فظ واذا عرف هذا يقول الكلام يحتمل لفظ وعرفا هو الكلام
النفسي المعبر بعبارة وان كان الوهم قد يذهب الى الكلام الذي هو العبارة والدال على الكلام النفسي
لكن الحق ما ذكرنا اما الكلام النفسي فلان كلام الغير قد يعبر بغير عبارته ولغته ويقال انه قال كذا
وكذا وهذا شايع بين الامم منقول من غير نكير وقد جاء في التنزيل حكاية عن موسى وفرعون وغيرهما
العبرانية ولغتهم ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون واما
النفسي فلانه لا يقال للغير المتنبي متكلم بل ساكت او اخرس الا ان قيل بانه متكلم بالكلام النفسي او
بالاشارة او الكتابة ولكونه معبر العبارة فهو يوصف بما يتعلق بالعبارة ككونه مسموعا وعربيا وهذا هو
منشا اعتقاد الوهم هذا الوهم هذا الموضع

وههنا لا بد من تحقيق كلام القوم ليتضح عليه حقيقة المقال فنقول قد علم ان المعتزلة ذهبوا الى ان كلام الله تعالى هو
هذه الحروف والاصوات الدالة على المعاني وانها حادثة قائمة بالاجسام وان الحنابلة ذهبوا الى
هذا الا انهم قالوا انها قديمة قائمة بذاته تعالى وان اهل السنة ذهبوا الى ان كلام الله تعالى هو الكلام النفسي
وانه قديم قائم بذاته تعالى ثم زعم بعض اهل السنة ان كلام الله واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ولا
نداء ولا تنبيه وانما هذه تعلقات له بالاشياء واختلاف الاوصاف وبحسب ذلك تختلف الالفاظ الدالة عليه
بحسب ذلك وهذا منسوب الى عبد الله بن سعيد من اهل السنة وتابعه فيه كثير من اهل السنة ثم فصل بعض الاشاعرة
منهم الامام فخر الدين الرازي ذهبوا الى ان ذلك الواحد هو الخبر والباقي من الاقسام كالامر والنهي وغيرهما
راجع الى الخبر كما يجيء تحقيق هذا وقال الباقون من اهل السنة كلام الله تعالى خمسة الامر والنهي والخبر
والاستخبار والنداء ثم اهل السنة يسلمون ان هذه الحروف والالفاظ حادثة قائمة بجسم من الاجسام
وانما يقع نزاعهم معهم في كونها كلام الله تعالى وان الله هل يصح ان يوصف باسم الفاعل والفعل قائم بغيره
كالصادق على واحد انه متكلم والكلام قائم بغيره فاحال اهل السنة هذا واجوزه المعتزلة على نحو
فعال الصادر والقائل للفاعل والضرب والقتل ثم تنازعوا في المخلوق والمعقول هل هما واحد او متغايران
الجواب ان الغرض من القول بان الحادث انما يقوم بالمخلوق ضرورة ان المراد ما لو وقع تعلقها بالمعقول
الخالق مشتق من الخلق والخلق هو المخلوق لانه لو كان غيره فاما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم قدم
المخلوق وان كان حادثا فلا يكون مخلوقا الله تعالى فيلزم ان يكون للمخلوق خلق اخر ويعود الكلام في ذلك الخلق
فيلزم اما القدم او التسلسل والجواب ان الخلق هو التاثير باحرك في الوقت الذي هو ازلي وهذا قديم مع
حدوث المخلوق لكنه بالنسبة الى الوقت الذي هو متعلق من قدم الخلق قدم المخلوق واذا عرفت هذا فنقول
ان الله تعالى موصوف بالكلام النفسي لان العقل لا يابى ذلك وقد ثبت بنقل الانبياء عليهم السلام وهم اتفقوا على
كون الله متكلما وكل من يأتي بالمقدمات علم بالتواتر ان الكلام الذي اتفقوا عليه انما هذا المعنى اي
الكلام النفسي او اللفظ الدال عليه وعلى التقديرين يلزم قيام الكلام النفسي بذاته تعالى اما اذا كان المراد
بالكلام الكلام النفسي فظاهر واما اذا كان المراد اللفظ الدال فلان المعنى ضرورة ولان
عدم ذلك المعنى نقص فيلزم اتصافه بالمعنى ولانه يجيء ان كلام الله تعالى حادث اذ لو كان حادثا فاما ان يكون
قائما بذات الله تعالى وح يلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى او بذات الغير وح يلزم قيام صفة الشيء بغيره وذلك محال
او عرضي بذاته وذلك محال واعترضت المعتزلة بانكم ادعيتم كلاما نفسيا موصوفا بانه واحد
غير امر ونهي وغير هما من اقسام الكلام المعلوم لغة وعرفا وعقلا فلا نسلم انه يصح الاستدلال على مثل هذا
الكلام وامتناع قيام كلام الله تعالى بغيره ممنوع فانا نجد قيام كلامه بالسنتنا والجواب عن

بيلنا

الاول ان المدعى ههنا ان الكلام النفسي قائم بذاته تعالى وهذا خلاف ما ذهبتم وكونه واحدا او كثيرا لا يضر لانا نسوا
انه واحد او كثير لا يخالف اهل السنة وهذا اختيار هذا الكتاب نعم يلزم على من ذهب من زعم انه واحد بيان ذلك وهو كما
كما يجيء وعن الثاني ان الكلام القائم بالسنتنا مثل كلامه تعالى ومشارك معه في نفس المعاني وكلام الغير انما يكون منقولا بهذا
المعنى وبصدقه كل احد انه كلام ذلك الغير واحتجت المعتزلة على حدوث كلام الله تعالى بالمعقول والمنقول اما
المعقول فوجوه الاول لو كان كلام الله تعالى قديما لكان امرا ونهيا وخبرا واستخبارا ونداء فيلزم بعض الاشياء بدون
المخاطب لان المخاطبين انما وجدوا فيما لا يزال وذلك عبث سفه لا يليق بكلام الله تعالى الثاني انه تعالى اخبر بلفظ الماضي في
كثير من المواضع كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا فلو كان الكلام قديما لزم الكذب اذ ما ارسله قبل الازل ولزم ايضا
كونه حادثا لان مسبوقا بالمخبر عنه فيلزم حدوثه على تقدير قدمه وهو محال الثالث اتفق الاصوليون على ان القران
هو كلام الله تعالى وبالاتفاق هو هذه الالفاظ الدالة على تلك المعاني لانهم عرفوه بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة
منه والانزال والاعجاز انما يكون للفظ وعرفه الفقهاء بانه ما نقل بين دفتي المصحف تواترا والمنقول بين
دفتي المصحف حادث ضرورة لانه اللفظ الدال قطعا واذا كان القران هو ما ذكر فيلزم ان لا يكون كلام الله
هو الكلام النفسي والا يلزم ان لا يكون القران كلام الله تعالى وهو باطل اتفاقا واما المنقول فوجوه الاول قوله تعالى
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والكائن حادث فكن ايضا حادث لمقارنتهما لقوله تعالى اذا اراد
شيئا لان هذا النوع من الكلام يقبل المقارنة وكن هو كلام الله تعالى فيلزم حدوث كلامه الثاني ان القران ذكر لقوله تعالى ص
والقران ذي الذكر وقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى
ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وقوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين
وما يا ثبت في الاسرار واعلم ان هذه الشبهة مشكلة والجواب عنها صعب لا سيما الاولى وبيان الخطاب
بدون المخاطب محال وان الاخبار بلفظ الماضي في الازل ممنوع وتحير العلماء في جوابها فقال عبد الله بن سعيد
بناء على اصله الذي ذكرنا ان كلام الله في الازل ليس امرا ولا نهيا ولا خبرا ولا استخبارا ثم صار فيما لا يزال كذلك ولا
يلزم الامر والنهي والخبر وغير ذلك في الازل ولا الاخبار بالماضي لانه انما صار ماضيا فيما لا يزال وفيه بحث لان
الحكم انما يصح على الشيء بعد تصوره وهذا المعنى غير متصور من هذه الاقسام الموجودة في الكلام بحسب
بحسب الاوقات فاحرامنها وايضا الكلام لا يمكن بدون الخطاب سواء كان واحدا او كثيرا ويجيء تحقيق الشبهة
وهي الخطاب المعدوم باقية وهي ما امكن في تحقيق كلامه واما جمهور الاصحاب من اهل السنة فذهبوا
الى ان كلام الله تعالى في الازل كان امرا ونهيا وخبرا ثم منهم من قال المعدوم مامور في الازل على تقدير
الوجود لا عند العدم ولا يلزم المحذور وهذا غير دافع للشبهة لانه ح يكون المعدوم مخاطبا بالـ
فعل ويترك كذا عند الوجود والشبهة انما هي هذا وهي ما انقطعت والشبهة الثانية باقية بحالها

الحسن

قولهم كالعلم فانه صفة واحدة تتعلق بالمعلومات والاوقات قد عرف ضعفه في مبحث العلم والجواب
ان الكلام النفسي انما يقع الخطاب به مع المخاطب النفسي ايضا فجاز ان يكون الخطاب مع مخاطب سيوجد في زمان
آخر قبل او بعد ويكون ذلك الخطاب بحسب وقته وحاله وانما يستقبح ذلك في الكلام الحسي اذ يجب فيه حضور
المخاطب الحسي وان صار المخاطب حسيا نزل الكلام حسيا والتنبيه بلا سمعوا انما يرد على احمد بن حنبل ثم نقل
عن ابن المرشد وعن اولاده العطار ان الكلام حادث ولعل المعنى انهما قالوا نحو ذلك واضرابهم والانصاف
ان الخطابات المتعلقة الكثيرة من الاوامر والنواهي في كل حال لا يبقى ان الازلي بعد مضي مخاطبيها واوقاتها ومصالحها
كقوله اذهبا الى فرعون ونحو ذلك من امثاله صادقه صدقه في غاية البعد على ان الخطاب مع مخاطب بل
خطابا آخر في تلك الحالة بعد او مع غيره وايضا لا بد في الكلام من تعاقب اجزائه والا لما كان حكم الكلام يمتنع
كونها في حالة واحدة ثم الكلام معنى حي واضافة الى المخاطب وتغير الاضافة لا يوجب تغير الذات كما مر
في العلم ثم قالت الاشاعرة كلام الله واحد وهو امر ونهي وخبر وقال قوم كعبد الله بن سعيد ومن تابعه ان كلام الله
ليس بشيء من هذه الاقسام الخمسة وذهب بعض الاصحاب الى ان كلام الله خبر كله وقالت الاشاعرة كلها
راجعة الى الخبر والامر هو الاخبار بانه لو فعل الفعل الفلاني لاستحق المدح ولو ترك لاستحق الذم والنهي
بالعكس والاستخبار في معنى قوله اطلب مثل الخبر والندا في معنى الطلب مثل الامر وفيه نظر لان اعتبار
الكلام في اللغة والعرف والعقل بالنسبة الى مدلوله وهو ما وضع له اللفظ لا بالنسبة الى نفس المدلول على التقدير
او اعتبار ولو اعتبر امثال هذه لجاز اعتبار ذلك في الخبر ايضا فجاز جعله امرا او نهيا او غير ذلك فيقال
الخبر هو الامر بمعنى الخبر واستماعه بدليل ان السامع يعني يتعقل بقول المتكلم افهم واسمع وجاز ان يقال
الخبر نهي عن الغفلة وغيرها ودون مع الوثوق عن الوعد والوعيد لاحتمال معنى آخر غير ما فهم ولان الخبر
يحتمل الصدق والكذب ويتميز باختلاف الازمنة ولا يتعلق في الخارج دون البواقي فكيف يكون احدها عين
الآخر واما من ذهب الى ان كلام الله واحد ليس بشيء من هذه الاقسام ويصير احدها بحسب الاوقات و
الاحوال فهو في غاية البعد عن العقول لان هذه الاقسام الفاظ موضوعة لمعان مخصوصة معينة لا يمكن تصور شيء
ينقلب اليها بوجه ما فان الامر الذي هو طلب الفعل كيف يتصور ان يقال انه كان معنى آخر ثم انقلب الى هذا و
امثال هذه الدعاوي لا يقبله من ادعاها قطعيه تحقق ما بينها ثم التحقيق عنها والانكار كلامه يشبه كلام العقلاء
من قبيل الخرافات والترهات ثم غاية ما يمكن في تحقيق كلامهم ان يقال هذه الاقسام الخمسة يشترك في كونها
كلاما اذ يصدق على كل منها انه كلام فالكلام قدر مشترك بينها فذلك المشترك هو ذلك الشيء الواحد الذي
يصير تارة هذا واخرى ذاك واخرى ذلك وهو ازلي قايم بذات الله وفيه بحث اذ سلمنا ان الكلام قدر مشترك
بينها لكن لا يمكن تجرده عن احدها اذ المشترك يمتنع ان يوجد بدون فرد من افراد اقسامه فهذا غاية ما يمكن في هذا الموضع خلاف

علم

اختلفوا في لفظ القرآن فقال قوم خلق الله صورة اللفظ على اللوح المحفوظ وذهب قوم الى انه لفظ جبرئيل
وزعم آخرون انه لفظ النبي عليه السلام واستدل الاول بقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ واستدل الثاني بقوله
انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين واستدل الثالث بقوله نزل به الروح الامين
على قلبك لان النزول على القلب لا يكون الا للمعنى فيكون اللفظ لفظ النبي عليه السلام والاول اقرب الى الكمال والعظمة و
اولى بكلام الله وكونه معجزا ثم قال قوم الاولى ان يقال لفظ القرآن بل نظم القرآن لان اللفظ في الاصل اما بمعنى الطرح
الى بعد وهذا لا يناسب هذا الموضع ولقائل ان يقول النظم ايضا يفهم منه الشعر ظاهرا وهذا ينافي الاحترام
عند الله تعالى لانه نفى كونه شعرا ولان النظم هو نسبة بين الحروف والنسبة التي بين الحروف لا يطلق على مجموعها الا بالمجاز
عبارة القرآن قال الصحيفة التاسعة الخ اقول اتفق اهل السنة على جواز رؤية الله تعالى منزها عن المسامتة
والمحاذاة في الجهة والمكان خلافا للجميع الفرق المشبهة والكرامية وان جوزوا رؤية الله تعالى لكنهم انما جوزوا
لاعتقادهم كونه جسما حاصلا في الجهة واما المعتزلة فكونه منزها عن الجسمية والجهة فيحيلون الرؤية على الوجه
المجردة عن الجسمية والمكان انما ذهب اليها اهل السنة فقط والمسامتة هي ان يكون المرئي مقابلا للعين بحيث
لو اخرج خط مستقيم من الحدقة قائما على سطحها لمر على المرئي والمحاذاة اعم من ذلك وهذا البحث ليس
للعقل استقلال في اثباته والقائم فيه بيان الجواز وتقرير قول الصادق وبيان الجواز ابطال قول المنكرين لانهم
يحيلونها وبيان جواز الرؤية على الوجه المعقول انا بينا في بحث الادراك ان المشاهدة هي ادراك عين
الحاضر ثم بينا في مبحث العلم ان الله تعالى كامل العلم لا يعزب عنه شيء بل اعيان الاشياء لان عدم هذا النوع من
الادراك نقص فيدرك عين ذاته الموجودة في الخارج فيكون عين ذاته الموجودة مشاهدة له فجاز على ذاته
الموجودة المعينة ان يكون مشاهدة فعلم ان ذاته الموجودة المنزهة عن الجسمية والجهة قابلة لان يشاهد
والقابلية لا تختلف بالقياس الى الاشياء لانها ذاتية ونسبة الذات في اقتضاء القابلية الى جميع الابصار واحدة
فيكون قابلة بالنسبة الى ابصارنا والتفاوت لو كان فانما يكون من جهة الرائي بان لا يكون قويا على مشاهدته
واعيننا انما للاشياء الممكنة الرؤية فيكون قوية على ذلك ويجعل خلق تلك القوة في اعين المؤمنين
في الخلد روحا تقوى كالملائكة فعلم انها جاز ان يرى الله تعالى ذلك تجلي من غير اين وجهة ومسامتة وهذا هو
الوجه المعقول في بيان جواز رؤية الله تعالى وههنا وجه آخر منقول عن ابن الموصلي وولده ان للارواح
ادراكا آخر بذلك يدرك الاشياء اعيانها دون توسط آلة منها اذا تجردت الروح بالانسلاخ عن الاعراض
عن الاغراض البدنية الحيوانية واللذات الشهوانية وكذا هذا التواتر من ماضي الملل المختلفة
الاوقات المتعانقة انا قد نرى ذلك بعد التصفية التامة من الاشياء الغيبية حتى لو له الجبال الشاهقة
والتلال المتعانقة ويسمع كلامهم وقد امتحن ما اخبروا فوجدوا اصابوا ومثل هذا التواتر يفيد اليقين

الارتياب في التواترات التي صدرت من آحاد وآحاد او ومن ذلك وبهذا لما اتفق عليه العقلاء وايضا قوله عليه السلام حكاية عن
المعراج رأيت ربي [illegible] نص على الرؤية تخصيص من يخرج الكشف والعرفان فلعل هو العلم الوجدي في هذا
المطلوب في طريق سماع الكلام بالوحي والالهام وهذا الادراك لا يمتنع ان يكون العين مع ذلك طالبة له ولمن
لم يكن لها مدخل في هذه الرؤية فمصروف انا نراه [illegible] على ان الجامع [illegible] سقط شبهة المعتزلة واتباعهم
من رؤية ما لا يكون في جهة لان هذا انما استبعد في الرؤية التي بسبب العين اذ لا بد حينئذ من المقابلة وغيرها
من الشرائط واما اذا سقطت العين عن درجة الاعتبار في السببية كان السبب شيئا آخر غير محتاج اليها و
العين مصاحبة له فمعلوم ان امثال هذه الشرائط في حين الاسقاط وهذا سر هذا الموضع فمن اراد ان يلاحظه
سمعت في الصوت الخفي بعينها وتولد به هذا لو صح لفرق سمع الكلام من الاله ورآه بالتيقن كما سمعت التحقيق
واستدل اهل السنة على جواز رؤية الله بالمعقول والمنقول اما المعقول فقالوا الجواهر والاعراض مشتركة
في صحة الرؤية اي يصح رؤية كل منهما واذا كانت صحة الرؤية مشتركة بينهما فلا بد لها من علة مشتركة بين
الجواهر والاعراض لان الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة والمشترك بين الجواهر والاعراض الحدوث و
الوجود لان الخواص الجوهرية ليست في الاعراض والخواص العرضية ليست في الجواهر والعلة اما الحدوث
او الوجود لا جائز ان يكون العلة هي الحدوث لان الحدوث عبارة عن وجود لاحق وعدم سابق والعدم
لا يجوز ان يكون علة ولا جزء العلة فتعين الوجود فعلم ان العلة على ما فرض انما هي الوجود والوجود حاصل
لله تعالى فيصح رؤيته واعترضوا على ذلك بوجوه فقالوا لا نم ان الجواهر مرئية بل المرئي انما هو الاعراض
من الالوان والاضواء والسطوح كما صرح [illegible] عن المرئيات ولئن سلمنا ان الجواهر مرئية لكن لا نم وجوب
تعليل الاحكام المشتركة بعلل مشتركة لجواز تعليل المشتركات بالمختلفات فان الحرارة مشتركة بين النار و
[illegible] الشمس لعله في الاولى الطبيعة النارية وفي الثانية طبيعة الضوء ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم الحصر في
الحدوث والوجود فان [illegible] مقابلا [illegible] واماثل علة مشتركة بينهما وايضا نم
ان وجود كل شيء ماهيته والان نسلم الى ان الوجود مشترك بين الجواهر والاعراض وهذا خبط وايضا
وايضا هذا الدليل منقوض بان صحة الملموسية والمخلوقية وقبول القسمة وكونها في جهة مشتركة بين
الجواهر والاعراض فلا بد لها من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث والثاني باطل كما ذكرتم فتعين
الوجود والله موجود فيلزم صحة هذه الحالات فعلم من هذا بطلان دليلكم اما المنقول فوجوه
قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر اما الرؤية او تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته
فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني تعذر حمله على ظاهره لان تقليب الحدقة انما يكون
نحو المرئي الذي يكون في الجهة فلا بد من حمله على الرؤية لان النظر سبب الرؤية واطلاق لفظ السبب

وارادة المسبب من اقوى وجوه التجوز حتى يكون المراد بالنظر الرؤية وهو المطلوب واعترض المعتزلة بان [illegible]
[illegible] ولا اخرج عليهم سلطانا [illegible] وهو ان يكون كالذي في قوله تعالى [illegible] ناظرة واهل اللغة [illegible]
المعنى وجوه يومئذ [illegible] او يقول المراد الى ثواب ربها ناظرة واعترض اهل السنة
على الاول بان الانتظار سبب الغم والآية في بيان النعم فلا يكون المراد ذلك [illegible] بان النظر
المراد [illegible] تقليب الحدقة فقط فتقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم بل يكون بمعنى
الرؤية [illegible] الرؤية [illegible] كان اضمار الثواب [illegible] من غير دليل [illegible] اولى [illegible]
نقول لا نم ان الانتظار [illegible] موجب للفرح [illegible] كل احد والاذكى
ان [illegible] الرؤية [illegible]
[illegible]
[illegible] على [illegible] المجاز [illegible] والرؤية [illegible]
النظر من الانتظار الى [illegible] النظر للرؤية [illegible] قوله اسقني [illegible]
[illegible] على [illegible] الرؤية [illegible]
[illegible]
[illegible]
النعل [illegible]
او يقول [illegible] الشرط [illegible] ان استقر [illegible] في المستقبل [illegible]
بدليل انه علم انه ما حصل [illegible] والاوجب حصول الرؤية ولم يحصل
بالاجماع بل كان متحركا في ذلك الوقت [illegible] ان يكون الرؤية معلقا على المحال [illegible]
[illegible] دال على جواز الرؤية والا يلزم الجهل او العبث على
موسى وسؤال موسى لا يجوز ان يكون جاهلا بوصف من اوصاف الله او يكون عابثا [illegible] واجاب بعضهم بان
ذلك ليس فوق المعصية ومن جائز على الانبياء كعصيان آدم ومعصية داود عليهما السلام ما جوزوا
[illegible] المعصية بل الزلة والنزاع [illegible] ان الكلام [illegible] ونقابل ان
نقول [illegible] الجهل ليس فوق المعصية فلا مناسبة بينهما [illegible] المعصية [illegible]
[illegible] العبث [illegible] المعاصي [illegible]
المعاصي بل يجوز ان [illegible] ان يكون هذا السؤال في مبادي [illegible] لا يكون [illegible] عالما
ببعض الاوصاف الخفية حتى يعلمه الله [illegible] المعتزلة بان [illegible] الكشف التام [illegible] المعرفة التام
[illegible] الا [illegible] ذلك مسلم

نرى

لان المعارف كلها تحصل بعد الصفة ضرورة وان ادراك الابصار بالعين من قبل بدهي البطلان لانا نعلم ضرورة انا لا
الماهية في جهة ومحال مقابل الناظر وذلك على الله تعالى محال والجواب بالتسليم ان البصر مع هذه الشروط التي له الا ان يحصل
عليه هذا الادراك وانما هو جواز قوة يخلقها الله تعالى في الابصار بعد البعث تقوى على هذا الادراك ولا
يمكنكم دعوى البداهة في تلك القوة على انا نمنع ان الذي هو الروح بالقوة التي اعطاه الله تعالى ويلوح
القبيل لا بها فلا يحتاج الى شرائط الرؤية التي تكون لما نعرفه من العادة والحجة ولهم في هذا الباب هذا اسس
هذا الموضع واحتجت ايضا بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والجواب ان الظاهر
ان المنفي هو الادراك الابصار مع هذه القوة لان الكلام يحمل على ما هو الواقع المتعارف لا على الذي
ما وجد بعد وهذا جواب حسن اي يكون المنفي ادراكها بنفسها بدون التجلي كما في الغيب فان الله تعالى ادراكه
مع ان الابصار والاولى ايضا كونه بالعام الوارد فاجاب اهل السنة بجوابين قال الاول ان قولنا لا تدركه الابصار
نقيض قولنا تدركه الابصار اذ تعالى كل منهما في مقابلة الاخر وقولنا تدركه الابصار يفيد العموم
لان الجمع المحلى بالالف واللام للعموم فسلبه يكون سلب العموم هو السلب الجزئي لان نقيض الموجبة الكلية
هو السالبة الجزئية وفيه بحث لان هذه الاية وما قبلها في معرض المدح لقوله تعالى هو اللطيف الخبير
فيكون نفي الابصار مدحا ويلزم ان يكون الابصار نقصا فيكون المراد عموم السلب بصورة السالبة
الجزئية لانا في صدق السالبة الكلية لجواز ان يصدق مع السالبة الجزئية السالبة الكلية الثاني ان الادراك هو
الاحاطة بجميع جوانب المدرك وذلك على الله تعالى محال فلا يمكن ادراكه والايلزم من نفي الادراك بهذا المعنى نفي الابصار
وفيه بحث لان تعالى الادراك ذكر بل استعمل [illegible] مع عدم الاحاطة بجميع الاطراف المقابلة للمرئي كقولي الابصار
ايضا كذلك واعترضت المعتزلة بان احدا من ائمة اللغة ما فسر الادراك بهذا المعنى قال المصنف العاشر
الى العلم اقول الصفات السلبية هي السلوب التي تنفي مسلوبا بالقياس على الله تعالى لكن بعضها غير [illegible] على الله
محال وفي هذه الصفة عدة مسائل الاول [illegible]
ونعم كثير من المتكلمين ان الذوات كلها متساوية لا تمتاز بعضها عن بعض بصفات مخصوصة وامتياز
ذات الله تعالى عن غيرها بالصفات الالهية وهي الوجوب الذاتي والقدرة الكاملة والعلم التام وتحقيق هذا
البحث انهم ان ارادوا بالذوات الحقيقة فذلك واضح البطلان لان حقيقة الله تعالى لو كانت مساوية لحقائق
الممكنات فاختصاصها بالصفات المخصوصة ان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وان كان لامر فذلك
الامر ان كان منفصلا يلزم ان يكون وجوده بالغير فيكون الواجب محتاجا الى الغير وان لم يكن منفصلا بل
يكون صفة للواجب فيعود الكلام في اختصاصه به ويدور او يتسلسل وان ارادوا بالذوات غير الحقيقة
فهو كل ما يمكن ان يتصور بالاستقلال او بالصفة كل ما يمكن تصوره الا بالغير كما صرحوا في بحث

الثاني

كنههم تصير الهواء لعطبا ويبطل الصافي لهم الاستدلال بالصفات الالهية لانه حينئذ يكون الاستدلال بكنه الصفات
البعض الفلاسفة والمحققون من اهل السنة ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وخالفهم قوم من المتكلمين وقالوا انا
نحكم على ذات الله باحكام والحكم مسبوق بتصور المحكوم عليه فتكون ذات الله معلومة وهذا ضعيف لان
تصور المحكوم عليه جاز ان يكون بوجه ما واكنه انها غير معلومة كما ذكر في الكتاب وقال بعضهم ان حقيقة الله تعالى هي
عين الوجود والوجود معلوم فحقيقته ايضا معلومة وهو كذلك لان هذا القول في غاية الظهور اذ يتعذر ان يكون
وجوده عين حقيقته لا يكون وجوده بمعنى الكون لانه ذاتي مشترك بل بمعنى اخر لا يكون في الممكنات حتى يكون
معلوما وهو لا تقولون ان وجود كل شيء عين حقيقته فاتفقوا حينئذ فيكون وجودها ايضا مجهولا الثالث
حقيقة الله تعالى غير مركبة لان كل مركب يحتاج الى جزئه وجزؤه غيره فكل مركب يحتاج الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن
فلو كانت حقيقته مركبة لكانت ممكنة وهو محال فان قلت ان اريد بالغير الكل كان ذلك لزم ويكون يلزم ان يكون
محتاجا الى غيره قلت الغير ههنا بمعنى السوى واحتياج الشيء الى ما سواه ايضا موجب للامكان وههنا وجه اخر وهو
انه يقال لو كانت حقيقة الواجب مركبة فجزؤها اما ان يكون واجبا او ممكنا والاول محال والا يلزم تعدد الواجب
وكذا الثاني والا يلزم الدور لان جزءه لو كان ممكنا لكان محتاجا الى الواجب والواجب يحتاج اليه لتركبه منه فيلزم
الدور الرابع واجب الوجود لا يكون جزءا لشيء لان كونه جزءا لذلك الشيء اما ان يكون صفة كمال له او لا يكون فان لم
يكن صفة كمال يجب تنزيهه عن الله تعالى وان كان صفة كمال كان الواجب مستكملا بغيره وهو محال الخامس الواجب لا يحتاج
في صفاته الحقيقية الى منفصل وهو المراد بقول الكتاب واجب الوجود من جميع الجهات واما علمنا صفاته الحقيقية
لتخرج الاضافات كالخالقية والقبلية لان اتصافه بها اعتبارية لا تحصل لها الا باعتبار العقل وتحقيق
الفلاسفة عليه بان شيئا من صفاته الحقيقية لو كان متوقفا على الغير لذاته المخصوصة متوقفة على ذلك الغير [illegible] لم
يتوقف ذاته على الغير صار ممكنا وذلك محال والقائل ان يقول لا نسلم ذلك [illegible] وانما المخصوصة ذاته مع الصفات او
ذاته المتصفة بالصفات مسلم انه يحتاج الى الغير لكن من حيث احتياج تلك الصفة التي هي جزء مع الذات او
اعتبرنا معها في اصله انه يحتاج تلك الصفة الى الغير فقوله انه محال ممنوع لانه عين النزاع وان اراد
بذاته المخصوصة نفس ذاته فلا نسلم انها متوقفة على تلك الصفة والاولى ان يقال صفات الله تعالى صفات كمال فلو
كان شيء منها بالغير لزم استكمال ذاته تعالى بالغير فيلزم نقصان الذات وهو محال السادس لا يجوز قيام الحوادث
بذات الله تعالى خلافا للكرامية فانهم قالوا بحدوث الارادة والكلام والعلم وبعض المعتزلة كابي الحسين البصري
فانه جوز حدوث العلم بحدوث المعلوم كما ورد واحتج الاصحاب بانه لو صح ذلك في ذات الله تعالى يعني لو كان للذات
صحة الاتصاف به وتلك الصحة لازمة لذات الله تعالى لان الصحة لا تنفك عن الشيء والا يلزم الانقلاب فتكون تلك
الصحة ازلية وهو محال لان صحة الاتصاف بالشيء موقوفة على صحة وجود ذلك الشيء اذ يمتنع الاتصاف بالممتنع

واجب ج

فالصحة الازلية تتوقف على صحة وجود ذلك الشيء ازلا وهو محال اذ الحادث يمتنع ان يكون ازليا فيجب امتناع حدوث
في ذاته تعالى ولقائل ان يقول ان اريد بصحة الاتصاف الصحة الوقوعية فلم انها تتوقف على صحة الشيء لكن لا انها
لازمة للذات اذ الصحة الوقوعية للشيء لا تقتضي ان يكون دائمة وان اريد الصحة الاصلية فلم انها لازمة لكن لا يلزم
من الصحة الاصلية صحة الوقوع لجواز ان يمتنع بالغير وايضا امتنع سقط وان الشيء والاتصاف لكن الاول لمسيرة
حدوث وجود الاشياء الذي هو يوجب امتناعه كما تقال لوجوب لذاته وجود كان كذلك الجواز صحة
الاتصاف بذلك الوجود وبكل الصحة ازلية بذاته امتناع الانقلاب لكن ذلك محال لان صحة اتصافها بذلك
الوجود متوقف على صحة ذلك الوجود ازلا وذلك محال اذ الحادث يمتنع ان يكون ازليا وكانه باطل ههنا
وكذا ايضا ذكره بل الوجه ما حس البديع في ذلك ان يقول لو حصل في ذات الله تعالى شيء فلو كان ذلك الشيء لذاته
او لصفة من صفاته الناشية من ذاته لزم قدم ذلك الشيء والتقدير انه حادث فيلزم المحال وان لم يكن لذات
ولا لصفة ناشية من الذات وذلك الشيء كان في الالوهية نفسه عن الذات فيلزم اشكال الذات بما لا يكون من الذات
فيكون الاتصاف بالذات محال قلت لم لا يجوز ان يحدثه في ذاته بارادته قلت الا كان يمتنع عن العدم او
الارادة لم يزوما لزم قدم الحادث كما مر وان لم يكن يمتنع فعلا استكمل الواجب بما لا يكون بمقتضاه الذات
وذلك لهو العيان اذ الكمال انما يكون ان لو كان منتسبا الكمال لهو الذات ابتداء او ما نشأ من الذات اما اذا
لم يكن كذلك لكان الكمال الكمال لما نشأ من الذات بل حصل له بكلفة وذلك لهو الشيء بحجة اخرى لو حدث كان
لكان جلها العيان قوله وصدور ما علمه الى قوله بذاته اعرف له لا يستوله معلوله وهي لا تعالى
ما علمه الله بالحادث بالفعل حادثة اذ يمتنع فيه حدوث الان وهي صفاته تعالى فيلزم قيام الحوادث بذاته
وايضا علمه بان الحادث موجود حادث لان ذلك وجود الحادث لا يكون ثبوت العالمية باقية والامر
عند وجود الحادث فيلزم قيام الحادث بذاته وكذا كونه سامعا وكونه رائيا للمسموع والمبصر
الحادث يكون حادثا بالضرورة اذ سماع المعدوم ورؤيته محال قال بان هذه الاشياء لا توجب
قيام الحادث بذاته اما علمه فلان فعله لا الاشياء من يوجب الحالة العلائية لا تغير بها اذا حدث كان
لا الفعل غير من اخر وعلمه ولا يلزم قيام الحوادث بذاته واما علمه بان الحادث موجود الان بحدوث
حدوث تعلق علمه به وحدوث الاضافات لا توجب حدوث صفة في الذات لانها اعتبارات كالمعية والقبلية
عند حدوث ما معه واما السامعية وكونه رائيا للحوادث فقد علم انهما ادراك عن المسموع والمبصر
زمان حصوله والله تعالى مدرك لجميع الاشياء او ما يقع كما هي فيكون سامعا رائيا لموجود بها حاضرة
في اوقاتها دائما قال قلت سلمنا ان الله تعالى مدرك لجميع الاشياء في اوقاتها لا انها قبلها او بعدها او ما يقع لكن
يمكن ذلك انها معدومة حد في ادراك المعنى شرط الوجود والحضور كما مر في باب المشاعر قلت لا يدرك

حاصرة بما قبل او قبلها وفيما بعدها لا انها ليست حاصرة فيها بل انا ندركها في اوقاتها كما هي والنفس الكاملة الصافية
ربما تقع لها ذلك ومن هذا حال الشيخ علم انه سمعت حنين قبل بالاخبار وهو في قبر ابي وراءت على الحوض
من عنه وغيره في الجنة حيث ان هذا الكون بعد الحشر والحساب ودخول الجنة والمنقول ان ذلك في
منام حسن الفرسه وهذا كلام غامض وهو اولى في العلم اسهل بالنسبة الى السمع والبصر وانما يحجب عنا لا ارى
انغماسنا في الكدورات البدنية وقيل الكبى العقلاء من اهل الملة وغيرهم يقولون بحدوث الصفة
في ذات الله تعالى وان انكروه باللسان اما الكرامية فظاهر انهم قالوا بحدوث الارادة والكلام والعلم
قوله واما الاشاعرة اي اهل السنة فقالوا بحدوث الناسخ وفيه بحث لانهم ما قالوا بحدوث الناسخ
بحدوث بدوله لان الناسخ كلام الله تعالى فكيف يكون حادثا عندهم بل ينزل الحادث عندهم كما في مسئلة الكلام و
واما الفلاسفة فلانهم ذهبوا الى ان الاضافات صفات وجودية كالعالمية والقادرية والمعية ويقولوا
ان الله تعالى قبل كل حادث ومعه وبعده فيحدث المعية والبعدية لو انه تعالى فقلنا ان اهل السنة انما
حدوث الصفة من سامر القول الثامن الواجب ليس بمتحيز لان كل متحيز له مادة والمادي يحتاج الى الحيز لا
كون المادة بدون الحيز واذا كان محتاجا الى الحيز فلا يكون واجبا لان المحتاج ممكن لهذا برهان
والمشهور عند الحكماء في هذا المطلوب ان كل متحيز اعلاه غير اسفله وميمنه غير مياسره وما هو كذلك
يكون منقسما كما ذكروا في الجزء الذي لا يتجزى وقد مر ضعفه لان هذا انما يدل على كون ذلك الشيء ذا امتدادات
لا ذا اجزاء كما مر في الجزء الذي لا يتجزى التاسع الواجب لا يتحد بغيره خلافا للنصارى فانهم ذهبوا الى
ان الله تعالى اتحد بعيسى عليه السلام وبعض المتصوفة فانهم زعموا ان الله تعالى يتحد مع الواصلين لنا ما مر من امتناع
الاتحاد بين الشيئين والوجه المحقق ما ذكره انه لو اتحد بغيره فاما ان يكون اتحادهما بانعدامهما معا
الوجود او بانعدام وجود احدهما او باتحادهما جميعا والاول اشنع الاقسام الثلثة اما
الاول فلان البسيط المجرد عن المادة الواجب لذاته يمتنع ان يصير بعينه المركب الجسماني او امر اخر مما
غيره وهذا ضروري واما الثاني فلانه يجب الوجود الى الماهية فلا امتناع قيام العرض
الواحد في حالة واحدة بمحلين واما الثالث فلانه يوجب انعدام الامر وقد عرفت ان البسيط المجرد الواجب
يمتنع ان يصير بعينه امرا اخر ممكنا وهذا بديع العاشر الواجب لا يحل في شيء خلافا للنصارى فانهم ذهبوا
الى حلول الله تعالى في عيسى ولبعض اهل التصوف فانهم زعموا ان الله تعالى يحل في الواصلين لنا ان حلوله لا
يكون صفة كمال لانه نقيصه وان كان لنفع استكماله بالغير ولانه لو حل فاما ان يكون حلوله كحلول العرض في
الجوهر او لا يكون والاول فباطل لانه يلزم ان يكون عرضا والعرض يحتاج الى الجوهر متحيز فيه والثاني يوجب
كونه متحيزا على ما ذهبوا العاشر الواجب ليس في شيء من الجهات خلافا للمجسمة فانهم اتفقوا على كونه

وقال بعضهم

في الجهة ثم الكرامية وهم من المجسمة اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه فوق العرش والمعلاة بينه وبين العرش غير متناهية
البعد متناه وزعم بعضهم انه على العرش من غير بعد كما قال سائر المجسمة واصحاب الحشوية بالظواهر النقلية
كما ذكر في الكتاب في مايدل على التنزيه عن الجهات السابقة اعلام لهم ولا ابد من الجهة فتعين الفوق والجواب ان نفي
الشيء عن الجهات انما يكون اعدادا اما ان لو كان ماديا اما اذا لم يكن ماديا فلا كالزمان واحتج اهل السنة على
كونه منزها عن المكان بانه لو كان على مكان كالعرش مثلا كما ذهبت اليه المجسمة فلا يخلو من ان يكون الله بقدر ساحة
العرش او اعظم او اصغر ولا سبيل الى شيء منها اما الاول فلانه يكون كل جزء من العرش مقابلا لجزء منه فيلزم
تجزي الواجب وهو محال واما الثاني فهو ان يكون زائدا منه فيلزم ايضا التجزي لان القدر الزائد منه يكون
غير القدر المقابل واما الثالث فهو ان يكون اصغر منه فالقدر الذي يلاقيه من العرش متبعض فلا في كل جزء
منه جزء من الله فيلزم ايضا التبعض ولا يجوز ان يقال ان الله بقدر جزء لا يتجزى لانه لوجب الحقارة وتعالى
عن النقصان فلا حاجة الى هذا التقسيم بل يكفي ان يقال لو كان على العرش فالقدر الملاقي من العرش متبعض
ويلزم تركب الصانع واحتجوا ايضا بانه لو كان على العرش فاما ان يكون كذلك ازلا او لا يكون والاول
يوجب كون العرش قديما او في نفسه حدوث غير الله والثاني يوجب حدوث صفة في ذات الله ونفي التمكن على
العرش وحدوث الصفة محال كما سنذكر قوله لان الظواهر النقلية لا تعارض الادلة العقلية وذلك بوجهين
الاول ان النقليات يحتمل النقل والمجاز والاشتراك واحتمال الاضمار والتخصيص والنسخ وخطأ الرواة
في نقل معاني المفردات والتصريف والاعراب والتقديم والتأخير وتبديل الضمائر باختلاف العلماء الثاني كون
النقل حجة موقوف على العقل لكونه موقوفا على ما يتوقف على العقل من معرفة وجود الباري وكونه
عالما مختارا ارسل الرسول ومعرفة المعجزة وثبوت النبوة فلو رجح النقل وقدح العقل يلزم القدح فيما يتوقف
على العقل ويلزم القدح في النقل واذا علم هذا فعند تعارض العقل والنقل يجب تأويل النقل على اقرب
الوجوه او تفويض علمه الى الله تعالى كما يجيء وهذا اقرب الى السلامة قوله والرحمن هو الذي استوى لديه الملك اي
الرحمن لما خلق العالم استوى لديه الملك لا يزول عنه فهذا المعنى قال استوى على الملك مجازا وجه آخر وهو
ان للاستواء معاني في اللغة وهي الاستقامة وهي ستوي له والاستقرار كقوله وغيض الماء وقضي الامر
واستوت على الجودي اي استقرت السفينة على الجودي والاستيلاء والاقتدار كما قال الشاعر
قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق ذكر الاستواء واراد الاستيلاء والاقتدار
والمراد في الآية الاستيلاء والاقتدار وانما خص العرش بالاستيلاء والاقتدار تعظيما له ولو فسر العرش ههنا
ايضا بالملك لكان احسن واعترضوا عليه بان هذا يقتضي ان لا يكون مستوليا على العرش ثم صار مستوليا اذ
ثم للمهلة اخرى وههنا وجه آخر اقرب الى الصواب ما ذكره تعالى الله بفضله ورحمته الهبه والفيض

جا في السفر الاول من التوراة ان الله خلق السموات والارض في ستة ايام وعطل السابع واستراح فلا الايام
جارية ومتعديته والله منزه عن التعطيل فقال عوض قال بعد ما خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام
وما مسنا من لغوب فيكون استوى به وجه يكون معناه ان الله تعالى ترك الايجاد في اليوم السابع واراح السموات
والارض وتركها على حالها وذلك اليوم من غير بانه فيها وبعد ذلك خلق في السموات الحركات وفي الارض ما فيها
والسوداية وان كان بينه هي فلك المعنى عن الماضي حتى نسخه والمعرض لهم في نفي هذا الوضع فعلى على
ينظر بعينه على انه تعالى مثل هذا من بعض الصحابة وهي الله عنهم ان معنى الاستواء الاستيلاء والخلق وقال قوله
على صورته الصحيح صورته قد جاز عوده الى آدم وجاز عوده الى الله ولو يد هذا الوجه ما نقل من قوله
النبي عليه السلام ان آدم مخلوق على صورة الرحمن فعلى الوجه الاول قالوا ان معناه ان الله تعالى خلق آدم على صورته
التي كان هو عليها كان بها ولم يظهر على تلك الصورة وما كان فيه اختلاف وتبديل صورة من النطفة الى العلقة
ومنها الى غيرها كما في سائر الناس وعلى الوجه الثاني ان معنى ان الصورة كما يطلق على الهيئة المحسوسة المتعارفة
فكذا قد يطلق على مفهوم الشيء وعلى ما به يختص في ذاته ويمتاز عن غيره فلهذا قالت الحكما العلم هو حصول
صورة الشيء في العقل وان اريد بها ما هو معناه وقالوا انها ما به يختص الشيء في ذاته ويمتاز عن غيره
صورة نوعيه وفي بعض نسخ اما يقال ان يعنى صورة تلك الملة فالصورة قد تكون حسية وقد تكون
معنوية ولعل لكل صورة حسية صورة معنوية مناسبة لها سيات بعضها ومن علمها ولهذا استدل
اهل الفراسة من صور الاشياء على معانيها استدل ما في الارض الى الوجوه ومن ابن النبي عليه السلام اخي
منه فالصورة المعنوية لكل شيء هي مجموع اوصافه المعنوية اللازمة المستتبعة لصورته الحسية
ان لو كانت له صورة حسية فمعنى خلق آدم على صورة الرحمن خلقه على صفاته من العلم والحكمة والعدل
والرحمة والكرم والغضب والقهر وامثال ذلك فلذلك خص بصورة حسية هي احسن الصور كقوله تعالى
وصوركم فاحسن صوركم والمراد بالوجه الذات يعني يبقى ذاته عز وجل لانه قال ذو الجلال والاكرام
نعتا للوجه وهو نعت الذات قوله والتعبير عن بعضها عنادا ويعني وحفظ منى والمراد بالبر
العدل اذا اليد في اللغة جاز بمعنى القدرة والدليل قوله بيدي الابداع والايجاد دليل يأتي صدور
من الغضب وكما صح منها فانعام يعني الخوف والرجا فعلى العبد الغرر بين كاصبع وكان
الى التقليب والله يقلب بكون العباد وهو يبسط الحق فما بين الخوف والرجا فلهذا سماها اصبعا
واما التفويض وهو اختيار الصحابة والتابعين وقدماء الامة وهو اقرب الى السلامة ولقوله تعالى
وما يعلم تأويله الا الله والحق الوقف على الله ويكون قوله تعالى بل الراسخون في العلم ابتداء ويقولون آمنا
خبر من المعطوف والراسخون في العلم كما هو مذهب الاول ان الظاهر من الآية هذا لان الظاهر ان الراسخون مبتدأ

ويقولون امنا جميع المتأول نقل عن عبد الله بن عباس ان الوقف على الا الله وانه في مصحف ابي به هكذا و
ما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون في العلم امنا به الواو في مصحف عبد الله بن مسعود هكذا وان تأويله الا
والراسخون يقولون امنا برفع الراسخون دون الجر فلو كان الراسخون عطفا على الله لاجتمع كسره فلما
رفع علم انه ابتداء ولم ان يقولوا العلم اعتقاد مطابق من الحكم ونفي هذا المجموع نفي جميع اجزائه
كان استعلامه ما نفاه الجمع وهو يكون طابقا وانما جاز ان يكون المراد انه لا يعلم الا الله كالعلم
الوجيه كما في الصبيان فانه الصبيان والصبيان كالذي عن الجزا اقول انه لما فرغ على الانه
قادر على كل المقدور وان جاز جميع الحوادث واقع بقدرته تعالى وهو يحقق خلافهم في الافعال والمالكي جميع
الفلاسفة والثنوية وقوع ... اما المقام الاول فيقول الحق المقدور وان حصلا ونفي المعلول اليه
لا تبقى الكافي من سبب المقدور وانه ويقول ... لكونه قادر وان على المقدور وراته وتحقق انه
الكل المقدورات ان اقتضا العادة واحد ... نسبتها حليقا ولان المقدور وان ...
في المقدور وانه واحد انه القادرية ولو اختصت قدرته بالبعض لاستقر ... مخصص فيكون الله
في كل ... الى الغير فيكون ... اما المقام الثاني فيقول جميع المقدور وانه واقع بقدرة الله
اما انه الخلق السعيد ... لا نرى وقوع المقدور وانه ... ان يكون لغير الله تأثير
في شيء قدرة كان ... كالحوادث ... وان ... الكل ... بقدرة الله ... وان ...
مانع في شيء فيكون ... بقدرة الله ... جوهرا او عرضا والجوهر ... العرض
اما الكم او الكيف ... في ... الكتاب ... جميع الممكنات ... في ...
الجواهر في ... والاعراض ... وكل جوهر او عرض ... يكون المشاركة في ...
الجوهر او الكم او الكيف ... وكان ... مانع في شيء فيقع ذلك المانع اما ان يكون الجنس او
اللازم جنسه واما ان يكون العارض عرض الجنس ... الجنس او اللازم ...
الشر ... جميع المشاركات ... جنسه ... بعض الاجسام والاعراض ... شيء و
لا ... فان ... جوهرا او جسما وان كان ... عرض
الجنس سواء كان ... جوهرا او عرضا ... ذلك العارض ... المؤثر اما
لجنسه او اللازم جنسا ... العارض ... او ... التسلسل ...
او التسلسل ... الجنس او اللازم ... الاستقرار ... ذلك ...
الى ذلك الغير في ذلك ... الدور ... التسلسل واذا علم ان ... الجواهر
والعرض لا ... في ... فلا بد من ... جوهر ولا عرض ... في كل ما

مما يخلق بارادته وقدرته فوقع ما في كل موثر فيه وهو الله تعالى وانما قلنا انه لا بد من قادر يخصص بعض الجواهر
والاعراض بالمانع وان البعض ... حكم لصدر عنه بعض الاشياء ... اللطيفة وقلنا ليس بجوهر و
لا عرض لئلا يلزم الاستقرار المذكور او الدور او التسلسل وقلنا غني عما سواه لئلا يحتاج الى شيء
اخر من الجواهر والاعراض فيلزم الاستقرار او الدور او التسلسل قبل الارادة علم من قولنا قادر
فلزم من هذا البرهان وجود الصانع وكونه قادرا وكونه ليس بجوهر ولا عرض وكونه عليما حكيما فهذا البرهان
شريف قال قلت لم لا يجوز ان يقع التأثير لو كانت للجنس او للازمه يلزم استقرار جميع المشاركات لم لا يجوز ان
يكون بعض المشاركات ... على مانع من ما في الجنس او لازمه وايضا لم لا يجوز ان يكون
الجنس مع غيره او الفصل مع غيره قلت الجواب عن الاول ان يقول ان لم يلزم المشارك مانع فقد لزم
الاستقرار وان كان فيقع منعه اما الجنس او اللازم جسما وغير ذلك فيلزم الانتهاء الى الله تعالى كما مر عن الثاني ان
فرع ما في الجوهر او العرض او جوهر وعرض ان كان يحصل انهما جوهر او عرض فان ... جوهر وعرض يلزم
بلزوم حصول تلك الفروع لكلها يكون كذلك فيلزم الاستقرار وان كان ... اخر ... الكلام احتصاصهما
اي في احتصاص احدهما بالاخر ويتم الكلام الى اخر هذا تقرير ما ذكر في الكتاب ويمكن بيان هذا المطلوب
بوجه اخر وهو ان يقول فوقع ما في كل موثر من جملة الامور الممكنة فلا بد وان ينتهي في سلسلة الى حد
الى الواجب لامتناع الدور والتسلسل قال قلت لم لا يجوز ان يكون تلك الفروع لما بها المؤثر والماهيم
الماهيات يجعل الجاعل واذا ثبت ان فوقع ما في كل موثر لا بد وان يكون صادرا عن الله تعالى وقد بينا في القسم
الاول ليس ... بين الجواهر والاعراض في بقائها يحتاج الى ... وهو الله تعالى اما ...
تلك الفروع وبعد ... في ... وادامة تلك ... فيه لما بينا الان من ان القوى المؤثرة
لا يكون للجواهر والاعراض لئلا يلزم الاستقرار او الدور او التسلسل فقد علم من هذا المذكور
الله يحتاج اليه في جميع ما ... المذكور ... في الحصول والبقاء فلا يكون ما في ... الله ... في كل حال
عن ... من ... انه يحفظ وبه يحصل وما صدر عنها ايضا يكون ... الله تعالى لان الفاعل ...
المؤثر ... في ... فاعل ... في ... شيء ... فانه يكون الصادر
ما ... والفاعل ... من ... فيعلم ان جميع المقدور وانه واقع بقدرة الله ومشيئته وهذا البرهان
ليس ... وهو مطابق للعقل والنقل لما نرى من ايات الاشياء والاشياء ... الى
انه لا ... في شيء اصلا وليس ... اصلا فما نرى من ... الاثار على الاشياء انما هو بطريق
اجراء العادة اي اجرى الله عادته ان يخلق ... عقيب حصول ... بسببها فيخلق الشبع بعد الاكل
والري بعد الشرب والاحتراق بعد مماسة النار والاسهال عقيب شرب السقمونيا لا انها صادرة منها

من دون الاثر من الموثر وضعف هذه القاعدة واضح عقلا ونقلا اما عقلا فلانا نعلم ضرورة ان اكل الطعام
يفيد الشبع من انه اذ لبس شبع الا امتلا البطن فانه يصلح ان يكون غذا والري ليس الا حصول الرطوبة و
البرودة من الماء في البطن وامثال هذه كثيرة مما يعلم بالضرورة انه حصل من طعم بسببه فانكار امثال ذلك
ليس الا سفسطة ومثل هذا الشك لا يستحق ان يجاب واعتقاد ان هذا ذم واطلاق لانها لا تجعل الغير الله
مانعا في شي ونخيله كفرا غير مصطلح لان الفلاح عند الله انما هو في الخوف والصدق لا في الاشتراء بما نعلم انه
ليس لهم لكن مع نصيبه لكنهم من العادات مثل الحرق والظلم وطي بعض الاسماع عن الخالق واما نقلا وظاهر ما
ورد في الكتاب والسنة واحاديث الاسباب من كون الاسباب اسباب ودلالات الانبيا وما نقل من العلماء
وهي ان الكل بقدرة الله على وجه مقطوع الاسناد باب ما نسبها عليه العقل والنقل لما ورد في الكتب المنزلة
واحاديث الانبياء عليهم السلام من كون الاسباب وتفويض مصالح العباد الى مسببات الامر بلا فيه زيادة فلاتح و
حكمة لان طرق السبب يتضمن قدرته وحكمته جلت نعمه وطي موج تاثيره ونظام الوجود لانه مرتبط الاسباب
ويعلق بعضها بعضا وافاضة الجود وهي اعطا القوى والخواص والاثار للاسباب ان النعم احسن الى النعم
واجمع اهل السنة على ان الكل واقع بقدرة الله ما ما عنا ان الله تعالى على كل المقدور وان تجمع الكل في
شي احد موثرين اذ لو كان شيان موثرا فاذا اجتمعا على شي واحد موثرين ولا يحتمل ان يقع ذلك المقدور بهما
معا او لا يقع بشي منهما او يقع باحدهما دون الاخر ولا سبيل الى شي منها اما الاول وهو ان يقع بهما
فلزوم اجتماع علتين مستقلتين على شي واحد وقد مر ان هذا محال واما الثاني وهو ان لا يقع باحدهما فمحال
لان المانع من وقوعه بكل واحد منهما وقوعه بالاخر فلما علم من امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد
فلما لم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه من ذلك وهلا بالعلة المستقلة المستلة وحين لم يوجد وقوعه من ذلك
وجب وقوعه بهذا فيلزم ان لا يقع بهما ملزم ووقوعه بهما ملزم اجتماع النقيضين واما الثالث وهو ان
يقع باحدهما دون الاخر فانه ايضا محال لان كل واحد منهما كان مستقلا تاما في التاثير كان وقوعه بالاخر رجحانا دون
الاخر ترجيحا بلا مرجح وهو محال فثبت ان جميع الممكنات واقعة بقدرة الله وتعالى ان يقول بهذه المحالات
بعد تسليمها ان النوع مجموع من بان شي حين بعد الله واجتماع ياثر الله معه ولا يلزم من انتفا المجموع انتفاء جزء
بمعنى محال انتفا الاجتماع ولا يلزم ان المانع من وقوعه باحدهما وقوعه بالاخر لم لا يلزم ان المانع منهم فيه
لجواز ان يكون تاثير كل منهما ما ساعد وقوعه بالاخر اذا كان كل كل يلزم من عدم وقوعه بهما تاثير عن
كل منهما الا وقوعه لكل منهما حتى يلزم المحال ولا نسلم تساوي التاثيرين لان تاثير قدرة الله اقوى واشد
من تاثير غيرها وان كانا مستقلين فجاز ان يترجح قدرة الله عند التعارض قوله والجواب ان الدوران
لا يفيد العلية لجواز حصول الدوران مع شرط العلة وشطرها او لانه للشرط او للشرط دان استقبال

الفعل بالسوية من بطونه الماء مع حصول الري وجد لا يتحقق العلية بمجرد الدوران قوله لان الحي لا يلكون الا
والسير لا يكون حيا لعن تحية الفرس من السرية بطلت المجوسية والقدرية ان من يعمل خيرا يكون خيرا او من
يعمل شرا يكون شريرا والواحد لا يكون خيرا وشريرا وجوابهم ان اراد وا ما يحبي ما يفعل الخير دائما
وبالشر دائما يفعل الشر كذلك لاطلام ان الواحد خير ما هذا ما يصح عند المتنازع يصير حاد ره قوله فان قيل
ويكون محتاجا في ايصال تلك المنافع الى ذلك الفعل قلنا الصفات الاضافية لا بد وان يحتاج
متعلقاتها كالمعية الى المع والتقدم الى المتاخر والرزق الى المرزوق والاحتياج في امثال هذه
الصفات الى المتعلقات لا يوجب نقصا في المعنى الذاتي الذي هي امور اضافية لعبارة الحكمة مثبوت
الثواب لم انما يفعل هذه الفائدة الصالحة لم لا يجب عليه ان يفعل المحض من غير حاجة محال وان ارادت
نقائص مثل ذلك غير مسلم لانها يعلم ضرورة ان ذلك الفعل لا يقتضي عدمه لذاته بل يعلم ان نسبة وجوده
وعدمه الى ذاته واحد وان اراد انه محال لان الحكمة فاذا حكيم لا يقدر ان يفعل مثل ذلك الفعل فذلك
مسلم لكن ذلك لا يوجب انتفاء القدرة عليه بل يتركه بقدرته وارادته ثم الكعبي وغيره من المعتزلة ان الله
لا يقدر على مثل مقدور العبد وهو الافعال التي تصدر عن العبد من الطاعة والمعصية والحركات و
السكنات لان امثالها هذه محال على الله وجوابه ما ذكروه وقال ابو علي وابو هاشم ومن
تبعهما المعتزلة ان الله قادر على مثل مقدور العبد لكن غير قادر على نفس مقدوره وهو ما نقوله العقل
لا يقدر ان يكون مقدورا بالعبد وجوده عند حصول ارادة الفاعل بفعله وبحسب ما هو على العدم عند حصول
ارادة تركه فلو كان مقدور العبد مقدورا لله فاذا اراد الله وقوعه ولم يرد العبد وقوعه
لزم وقوعه لتحقق موجبه وهو ارادة الله ولزم عدمه وقوعه لتحقق موجب العدم وهو كراهة العبد فيلزم
وقوعه وعدمه وقوعه وهو محال وانما لم الملازمة على العموم عند عدم ارادة الترك من العبد
بل اللازم عند عدم الارادة الترك عدم صدور الفعل عنه لانه لا يمتنع اصل الجواز ان يحصل بسبب اخر
وهو ارادة الله قال الصنف التاسع عشر الجاهل اتفق العقلاء من المتكلمين وغيرهم على ان افعال الحيوان
التي لا يكون بالارادة وفصلة كحركة المرتعش واتفقوا ان الرب لا يأمر بقدرته فيها صلاة واختلفوا في الافعال
التي تصدر عقيب قصده وعلى وفق ارادته وهو المراد بقوله افعال الحيوان الاختيارية لعلها
ما تاثير قدرة الفاعل وارادته لام الافعال الا اشعري لا يأمر لقدرته فيها اصلا بل الموثر في قدرته و
افعاله انما هو قدرة الله ومشيته وتابعه فيه كثير من العلماء وهذا المذهب ما خبر في قال الواسطة و
المعتزلة وامام الحرمين وهو من اهل السنة ان الموثر في افعال العباد انما هو قدرته وارادته
وهذا المذهب يسمى بالقدر وانكره المعتزلة تسميته بهذا المذهب بالقدر وقالوا ان مذهب القدر مذهب من

ذهب الى ان افعال العبد بقدرة الله وحده لانه حرم اسناد الفعل الى القدرة ونقلوا ان جماعة حكوا عند النبي عليه ان
قوما من القدرية يكذبون المعاصي والافعال السيئة ويسندون ذلك الى انفسهم بالله تعالى فقال النبي عليه السلام القدرية مجوس
هذه الامة فعلم ان مذهب القدرية مذهب الجبرية سواء ما ذكروا وقال قوم من العلماء ان المؤثر مجموع
قدرة الله تعالى وقدرة العبد وهذا المذهب وسط بين الجبرية والقدرية وهو اقرب الى الحق وبه قال ابو اسحق
الاسفرايني لانه ذهب الى ان قدرة العبد تؤثر في تعيين الامور بمعاونة قدرة الله تعالى والمضاف الى.
هذا المذهب القاضي ابو بكر لانه قال اصل الفعل من الحركات والسكنات بقدرة الله وكونه طاعة ومعصية بقدرة
العبد ثم نعلم بعد ذلك ما هو الحق ان شاء الله تعالى اعني الاستدلال على نفي تاثير قدرة العبد بالمعقول و
المنقول اما المعقول فوجوه ا العبد لا يخلو من ان يتمكن من الفعل والترك او لا يتمكن فان لم يتمكن لزم الجبر
بانتفاء قدرته وان تمكن فلا يخلو من ان يتوقف رجحان احد الطرفين من الفعل والترك على الاخر على مرجح او لم
يتوقف فان لم يتوقف لزم انتفاء الصانع لرجحان احد طرفي الممكن على الاخر بلا مرجح وان توقف لم يكن ذلك المرجح من
فعل العبد والا احتاج الى مرجح اخر وعاد الكلام في ذلك المرجح وتسلسل واذا لم يكن من العبد وجب عند
وجوده ذلك الطرف اذ لو امكن الترك مع ذلك المرجح لكان لا يمتنع وجود ذلك المرجح ثم لم يتوقف رجحان احد
على الاخر على امر اخر لزم الرجحان بلا مرجح لانه حين يكون وقوع احد طرفي الممكن مع المرجح وان توقف على
امر اخر لم يكن المفروض اولا تمام المرجح وقد فرضنا هو كذا فاذا وجب ذلك الطرف عند وجود ذلك
المرجح لم يكن لقدرة العبد تاثير اصلا لوجوب الفعل عند ذلك المرجح وامتناعه عند عدمه ثم اعترضوا
على انفسهم بان ما ذكرتم يوجب ان لا يكون الله تعالى مختارا اذ يقال لا يخلو ان يكون الله تعالى متمكنا من الفعل والترك
او لم يكن فان لم يكن لزم الجبر وان كان متمكنا فلا بد وان يتوقف وقوع احد الطرفين منه على مرجح كما مر وذلك
المرجح لا يجوز ان يكون من فعله والا لزم التسلسل كما ذكرتم بعينه واجابوا بان الموقوف ان الارادة اعني
التي يرجح بها الفعل بحريته ما منع الى ان يحدث على العبد فيتسلسل الى ارادة الباري قديمة فلا
ينتهي الى محدث فاندفع التسلسل والجواب ان المرجح ارادة العبد وذلك معلوم بالضرورة وهي وان كانت
مستندة بالاخرة الى قدرة الله تعالى فانها مستند الى العلم بالمصلحة والعلم مستند الى امكان احتماله
اذ لا احتمال فلا يرجع الى الذي منه [illegible] والامر [illegible] من الادراك والافكار
فقد يسمى حركا [illegible] الارادة [illegible] وان كان يحصل بخلق الله تعالى ذلك لكن
لا يقدح في كون الارادة [illegible] لان بعد السبب لا يخرج السبب عن كونه سببا ولا نزاع في ان الانتهاء
الى الله تعالى ضروري واذا كان العبد متمكنا من الفعل والترك لان القدرة كذلك وكانت ارادته مرجحة كان
المؤثر مجموع قدرة العبد وارادته ووجوب الفعل بهما لا ينافي كونهما مؤثرا فيكون الفعل اختياريا

ب لو كان العبد موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل افعاله لان الفعل الاختياري مشروط بالعلم به واللازم باطل
لان الماشي من مسافة [illegible] لا يعرف اجزاءها وكيفيتها من السرعة والبطوء وغير ذلك وان المحرك
للاصبع يحرك اجزاءها في احيانها المتفرقة لا يعلم [illegible] اجزاءها ولا عدد احيانها وحركاتها والجواب
لا نسلم ان العبد لو كان موجدا للافعال لكان عالما بتفاصيلها لم لا يكفي العلم الاجمالي سلمنا لكن لم لا يجوز
علم تفصيلي لكن لم يعلم ان العلم التفصيلي اليسير حاصل لجواز ان يشعر بالتفاصيل لكن لا يشعر بذلك الشعور
لعدم [illegible] ج ط ما علم الله وقوعه فهو واجب وما علم عدمه
فهو ممتنع لامتناع الجهل على الله تعالى والواجب والممتنع غير مقدور فلا يكون العبد قادرا على شيء والجواب
ان الله تعالى يعلم الاشياء كما يكون فلو كان تعلق بقدرة العبد فعلمه كذلك فلم يكن الواجب وقوع ذلك الشيء بقدرة
العبد فعلم تعلق القدرة لا ينفيها وايضا الوجوب والامتناع باعتبار العلم التابع للوقوع فلا يكونان باعتبار
للوقوع والوجوب والامتناع بالنظر الى الماهية [illegible] الرابع [illegible] بان لا يكون الله تعالى
وهو باطل ه لو اراد الله تعالى وقوع الفعل وجب لامتناع خلاف ما اراده الله ولو لم يرده امتنع لامتناع
وقوع الشيء بدون الارادة فالفعل اما واجب او ممتنع والامر بين على الواجب والممتنع والجواب لا م
انه لو لم يرد لا امتنع وانما يمتنع ان لو اراد عدم الوقوع ولا يلزم من عدم الارادة ارادة العدم
ولو سلم فالمراد من الفعل [illegible] ان يفعل العبد بارادته
لان الله لما اعطاه قدرة وارادة اراد ان يفعل بقدرته والا لكان خلق القدرة فيه عبثا وذلك كالسيد [illegible]
[illegible]
[illegible] بعلمه علما او ظنا بصحته
[illegible] ذلك الفعل [illegible] لكن ذلك لا يخرجه عن حد الاختيار
لانه يفعله باختياره والمانع ط والجواب عند ما مر يعني ما مر في جواب الحجة الاولى ان قدرة العبد
مستقلة في افعاله [illegible] واما المنقول فقد احتج [illegible]
من [illegible] وجوه منها الايات التي [illegible] افعال العباد [illegible]
[illegible]
[illegible]
واضافها الى الله تعالى [illegible]
[illegible]
[illegible]

نحو قيل ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين ... ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي
ما في القران من مدح المومنين على الايمان وذم الكافرين على الكفر وعلى الطاعة والعقاب على المعصية
كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وقوله ... الاية وقوله
اخرى ليجزى كل نفس بما تسعى ... ان الله يامر بالعدل والاحسان ... من صالحات ...
فعلهم من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها ... الاية
الدالة على افعال العباد ... من افعال المخلوقين ... فى خلق الرحمن من تفاوت ... الذى احسن كل شى خلقه ... خلق السموات و
الارض وما بينهما الا بالحق ... ان الله لا يظلم مثقال ذرة ... وما ظلمناهم
ظلم العبيد ... الايات الدالة على ... العباد على الكفر والمعاصي كيف تكفرون بالله ...
والنوع الخامس ... وما منع الناس ان يومنوا اذ جاءهم الهدى ... الا استفهام
فى معلوم ... اخرجهم الى ... الكفر ...
كان ذلك ... فلما ... مالك الا تسجد ... قوله ... علي الكلم
ما منعك اذ رايتهم ضلوا ... فما لهم عن التذكرة معرضين ... عفا الله عنك لم اذنت لهم لم
تحرم ما احل الله لك ... وكيف يجوز ان يقول ... لم تفعل ... فعلهم ...
عن سبيل الله ... الايات التى فيها امر العباد ... ان افعلوا ... فامنوا خيرا لكم ... وسارعوا
الى مغفرة من ربكم ... اجيبوا داعى الله ... للرسول اذا دعاكم ... لما يحييكم ... اركعوا
واسجدوا واعبدوا ربكم ... افعلوا الخير لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم ... يا ايها الذين امنوا
الايات ... فيها ... الاستعانة كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين ... فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم
استعينوا بالله ... الايات الدالة على اعتراف الانبياء
بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن ادم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك انى كنت
من الظالمين ... وقال يعقوب ... بل سولت لكم انفسكم ... وقال يوسف من بعد ان
نزغ الشيطان بينى وبين اخوتى ... وقال نوح رب انى اعوذ بك ان اسالك ما ليس لى به علم ... الايات الدالة
على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ... كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون
عند ربهم ... انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين ... ما سلككم فى سقر قالوا لم
نك من المصلين ... فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير ... ربنا ... ان لم نك نحن
الكفار ... ذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون ... الايات التى ذكر الله فيها ... منهم الى الاخرين

النحل

من العسر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله تعالى وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا الاية وقوله رب ارجعون
لعلى اعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم وقوله حين ترى العذاب لو ان لى كرة فاكون من المحسنين
هذا ما ذكروه والجواب ان مدح العبيد وذمهم على افعالهم كما تبين بهذا وضح هذه المعانى واجاب
اهل السنة عن ادلتهم بانا وان قلنا كون العبد موجدا للافعال فيه لكنا نعترف بكونه فاعلا لها ومكتسبا
وذكروا فى الكسب وجوها منها ان الله اجرى عادته بان العبد متى صمم العزم على الطاعة يخلقها الله فيه
ومتى صمم على المعصية يخلقها فيه وهذا القدر كاف فى اضافة الفعل اليه وكونه مخاطبا عن الله لا انحصار الفعل بسبب
عزمه ومنها ان الفعل من الحركات والسكنات وكونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها بسبب واختلاف
الحكايات فى الطاعة او المعصية وذات الفعل يخلق الله وكونها طاعة ومعصية فعل العبد بسبب صرفها
اليها وهذا القدر كاف فى صحة الامر والنهى هذا ما ذكروه وفى هذين الوجهين نظر لان العبد اما ان يكون
مستقلا بادخال شي فى الوجود من العزم ومن الحركات والسكنات الطاعة والمعصية ... فيلزم
فيما استقل ... على ابطال ما نفى قدرة العبد اصلا لان ذلك ... بانفراد ما نفى قدرته مطلقا وان
لم يكن مستقلا بادخال شى اصلا لم يكن مكتسبا بل يكون الكل مضروبا الله وظهر وجه بعود الاشكال واجاب
الامام عن المعقول الباقى بالمعنى وصوابه لو كان فعل العبد على الله لما كان العبد متمكنا من الفعل والترك
بالمعاينة مافى الباب ان يكون ذلك بخلق ما لا يطاق وذلك واقع وما ذكرناه قوله واما نفعل
يعنى جواب الامام سهل ولا حاجة الى التزام مذهب ... لانا نعلم ان العلم تابع للمعلوم ... الله
فلو كان الفعل مقدورا للعبد لعلمه ... يجب ان يكون مقدورا له لامتناع الجهل على الله فهذا
ذكروا فى الجبر والقدر وهما فى طرفى الافراط والتفريط والحق بينهما وتحقيق ذلك ... القدرة
والارادة فقد ... القدرة من كلام المتكلمين ... الاول ما قاله ... انها سلامة الات
الفعل من الاعضاء والقوى والقدرة بهذا المعنى مختصة بالعباد ويكون قبل الفعل ومعه وبعده
وصالحة للفعل والترك الثانى ما نقل من الاشعرى انها الحالة التى يكون الفاعل عليها عند صدور
الفعل عنه ... بهذا المعنى لا يكون الا مع الفعل لانها الحالة التى يكون الفاعل عليها عند صدور
الفعل عنه انما يكون عند الفعل فقط ولا يصلح للضدين اى الفعل والترك لانها بهذا المعنى
مختصة بالفعل وفيه بحث لان هذا التعريف تعريف القدرة الانعم بقدرة مطلقا واما ... لان
يكون العبد مكلفا بالفعل قبل الفعل لعدم القدرة فلا يجب عليه الفعل ويلزم ارتفاع التكاليف
باسرها الا ان يلتزم تكليف ما لا يطاق وتكليف ما لا يطاق باطل ... الجهل وكتاب الله
وسنة رسول الله ... هذا ما ... من تعريف القدرة ... الحسن الشامل الى الخالق والمخلوق

فهي ميل

والفعل والترك ان القدرة قوة بها يتمكن الحي من الفعل والترك وهذا موافق للشرع والعقل واما الارادة
نفسانى كما في حقيقة الارادة واذا عرفت هذا فنقول ما يصدر عن الانسان قد يكون بدون ارادته كمشي
الانسان الصحيح وقد لا يكون كحركات المرتعش لانا نعلم ان الانسان الاول يتمكن من الفعل والترك دون الثاني وهذا
ضروري لا ينكره العاقل فلا بد من الاعتراف بهذا التميز فنقول ان بعض افعال الانسان يكون بارادته ولا شك
ان القدرة بالوجوه الستة لا تكون بقدرة العبد وارادته لانهما منتفيان عنه بعوض او غيره لا يمكن تحصيلها
بنفسه او بغيره خاصة وشيئته بان يخلق في العبد قوة التمكن على الفعل والترك والارادة التي قد عرفت انها
ميل نفساني لا بد وان يكون مسبوقا بشعور بمصلحة حصوله وطلبه واصل الشعور سواء كان بمصلحة او غيرها
الضابط بقدرة العبد واختياره بل بخلق الله وارادته وكذا ما ينتهي اليه ... حركاته وسكناته و
ضرب مثال ما ترى به وصالحاته ولا بد للتصرف من الالات والقوابل فان ... الاعلى ... وفعل
الطباخ لا يدرك الا بالنار والحطب ونحو ذلك الالات في حقها وخواصها كصلابة الحديد وحرارة النار ليس
الا بخلق الله وارادته وكذلك القوابل وما فيها القبول الحسن للتحصيل والاحتراق ايضا بقدرة الله وشيئته
واذا كان قدرة العبد واصل ارادته وشعوره بخلق الله وارادته والالات افعاله وخواصها ونحو ذلك
ثم القوابل ايضا بقدرة الله وارادته ... احتياج ... الى قدرة الله ومشيته
فيكون الاثر الصادر عن قدرة العبد وارادته صادرا من الاثر عن ... لوجوده ...
باسره وما يحتاج اليه فعله ... الى الاثر صدر ... قدرة العبد ... وصول الارادته
كان الاثر ... اسناده الى الله وما ينظر الى ... يستقل العبد ... باذن
قدرة الله وما في قدرة العبد ايضا ... في هذا البحث موافقا للعقل
ومطابقا للنقل من كتاب الله وكلام رسوله وما نقل عن الراسخين في العلم انه لا جبر ولا تفويض ولكن
امر بين امرين وقيل هذا القول منقول عن جعفر الصادق واولاده الكرام العظام وقيل سمع
هذا ايضا من الامام ابي حنيفة ره فان قلت متى كانت القدرة والارادة والشعور والالات والقوابل
بخلق الله والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف
يمكن اسناد الفعل الى العبد قلت لا شك ان اصل القدرة والارادة والشعور بخلق الله وارادته
لكنها غير مختصة بطرف واحد من الفعل والترك ... صالحة لكل من الفعل والترك
والعبد يصرفها الى احدهما فيصح اسناد الفعل اليه خاتمة اختلفوا في ان الاثر يحصل عقيب
مجموع القدرة والارادة الجازمة ام لا فقيل نعم لان ... القادر ... ان وجوب
الاثر بالقدرة والارادة لا يخرجه عن كونه بالقدرة والارادة والحق انه يجب انه اذا حصل مع القدرة

ما دام ... الله وارادة ...

واحسان ...

الفعل البتة

ارادة جازمة مانعة عن الارادة المخالفة اي ارادة الطرف الاخر اذ المراد بالارادة الجازمة ارادة
لا يكون للمعارض عنده ... بجميع الافعه والطالب عند اشراف فوات المصلحة ومثل هذه الارادة ... حصولها
مع ارادة الطرف الاخر ... لا يمنع ان لا نفعل والا لما كانت الارادة جازمة مانعة فان قلت لو وجب
الفعل لما علم ... عند ... قلت ... كما يكون عند طلب المرجح
او ... ودعوى الوجوب عقيب
المجموع ... عند وجود مجموع القدرة والارادة الجازمة ...
اولى ... قال الفصل الثالث في ... الاول الاسم عند النحويين لفظ وضع
لمعنى مستقل غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة واختلفوا في اشتقاقه فقال البصريون انه مشتق من السمو
وهو الارتفاع والعلو اذ يحصل للمسمى بالاسم علو ورفعة وقال اخرون انه مشتق من السمة وهي مصدر
وسمه اي جعلت له علامة والعلامة ايضا يقال السمة اي علامة والاسم علامة للمسمى واحتج الاولون
بان التكسير والتصغير يردان الكلمة الى اصلها وقد جمع الاسم على اسماء وصغر على سمي وهذا انما يصح ان لو كان
اصله بعد الاشتقاق سمو فجمع على اسماء وصغر على سمي لانه يصير سميو فقلبت الواو ياء وادغمت
لاجتماع الواو والياء وسبق احدهما بالسكون فان هذا موجب لقلب الواو ياء والادغام فلو كان الاشتقاق
من السمة لوجب ان يجمع على اوسام مثل اوصاف واوزان ويصغر على وسيم ... ان السمة اصلها وسم
حذفت الواو وعوضت الهاء كما في امثالها من الصفة والزنة والعدة فاذا جمع او صغر يرد الى الاصل
وايضا الماضي من الفعل عوضت ... الالف الوصل ... وقالوا جاز ان تقدير
اصله سمو بكسر السين وسكون الميم او بضم السين وسكون الميم او بفتح السين والميم جميعا فجمع على
افعال مثل حمل واحمال وعضو واعضاء وجمل واجمال هذا هو المشهور من كلامهم ولمن ذهب الى انه مشتق من
السمة ان يعترض عليهم بان ما ذكرتم مخالف لقاعدة الاشتقاق من حيث المعنى واللفظ اما المعنى فلان الاسم
علامة قطعا ومعناه هذا فقط والارتفاع والعلو ليس فيهما معنى العلامة وما ذكرتم انه يحصل للمسمى
رفعة معنى مجاز والاتفاق اهل العلم على ان المعنى المجازي لا يصلح للاشتقاق واما من حيث اللفظ فلا يتوسط
لفظ اخر غير المسموع المستعمل على انه اصل المسموع الذي يكون على الاصل ... كما في ... على
خلاف الاصل بخلاف السمة فانها العلامة وهي حقيقة الاسم وما ذكرتم من السماع مردود لان ...
السمة بمعنى المصدر لانه ... اصلها وسم ... بمعنى العلامة فالاصل ان اصلها وسم لم لا يجوز
ان يكون اصلها سموا وسموا واصل الاسم بعد الاشتقاق ما ذكرتم من الوجوه الثلاثة وهذا اقرب مما
ذكرتم لفظا ومعنى ثم اختلفوا في الاسم ... والعبارات التي يعبر بها عن المسمى بشميان

الاشتقاق منه

فاسي م

واليه ذهب الاشعري في تفسيره للقرآن وذكر في كتاب الصفات ان الاسم هو الصفة وبينهما تناقض وقال الباقون ان الاسم
غير المسمى والتسمية وضع الاسم لا العبارات وههنا تحير المحققون اذ كثير من الناس قد غلطوا عنه حتى ظنوا
ان المراد ان اللفظ عين المسمى كما قالوا في نحو طالق وجاز بان المذكور هو الاسم والمراد المسمى واعلم
ان مراد اهل السنة ان مفهوم لفظ الفرس مثلا عين مفهوم المسمى وقال الباقون ان مفهومه لفظ وضع
لمعنى مستعمل مجرد عن الازمنة الثلاثة واحتج اهل السنة على ان الاسم عين المسمى بالمنقول والمعقول اما المنقول
فلقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وهم انما عبدوا الذوات لا العبارات وايضا التسمية
انما تكون للذات لا العبارات وكقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى وقوله فسبح باسم ربك العظيم امر بالتسبيح وهو
التنزيه والتنزيه يكون للذات القديم المنزه عن النقائص لا للعبارة التي هي حروف واصوات وكقوله تعالى
تبارك اسم ربك والتبارك هو الذات وكقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اي مما لم يذكر الله عليه اذ المذكور
ذات الله لا العبارة لان العبارة هي الذكر لا المذكور واعترضوا على هذه الاستدلالات بان معنى قوله تعالى سبح
اسم ربك جعل اسم ربك منزها ومعنى ما يدل عليه قوله تعالى فسبح باسم ربك العظيم اي سبح ربك ملتبسا بذكر
التسبيح انما يكون باسم او صفة واسم الوثن ايضا القبيح كالعبادة ايضا فكذلك وايضا لو كان اسم الرب
الرب واسم الله الله لما جاز اضافة الاسم الى الرب والى الله لان اضافة الشيء الى نفسه غير جائز ولئن سلمنا انه
اطلق الاسم واريد المسمى لكن هذا لا يوجب كون احدهما عين الآخر كما في سائر المجازات وايضا جاز ان
يكون اطلاق الاسم وارادة المسمى للتعظيم والتفخيم لا لانه يراد من جملته صفة المعظم والمفخم ان
لا يصرح لمن يراد تعظيمه وتفخيمه بل يذكر ما يتعلق به كالحضرة والجناب كقوله عليه السلام على الحضرة العالية
والسدة السامية والجناب الرفيع وايضا جاز ان يكون الاسم زائدا كما قال جمع من اهل اللغة ان
الاسم للصلات والمسمى قد يكون الا زائدا وقد جاء في الشعر الى الحول ثم اسم السلام عليكما واما المعقول
فوجهين فلانه ان الاسم مشتق من السمو وهو العلو وهو بهذا المعنى لا يصدق على اللفظ ولا على
التسمية اذ اللفظ الدال على المسمى ليس بعلو اذ هو ليس بمصدر والعلو مصدر ولا المسمى فيكون معناه
ذا علو وهو انما يكون الذات دون اللفظ واجيب بان هذا قول متناقض لانكم قلتم انه مشتق من السمو
والمشتق انما هو اللفظ دون المسمى وايضا لا يلزم من ان يكون معناه جا به العلو اطلاقا لانه لا اسم المشتق
على السبب كقوله تعالى الله نور السموات والارض هذا كثير شايع في نحو جاء زيد والمراد المسمى الى
اخاي يمنع ان المذكور في اللفظ اسمه فقد ذكر الاسم واراد المسمى وكذا في نحو زينب طالق
واجيب بان هذا ايضا متناقض ومخالف لاتفاق العقلاء اما انه متناقض فلانكم قد سلمتم ان اسمه
اللفظ فلا اسم التسمية لا المسمى واما انه مخالف لاتفاق العقلاء فلانهم اتفقوا على ان اللفظ غير المسمى

واحتج من ذهب الى ان الاسم غير المسمى بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها
وقوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى وقوله عليه السلام ان لله تسعة وتسعين
اسما من احصاها دخل الجنة لان كل ذلك يدل على تعدد الاسم والتعدد في المسمى محال وقوله تعالى
انا نبشرك بغلام اسمه يحيى فقد صرح بان الاسم هو اللفظ لانه لم يجعل له من قبل سميا وقوله تعالى
ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وباتفاق اهل اللغة على ان الاسم هو اللفظ كما صرح في صحاح اللغة
الجوهري وتقسيم الاسم الى المعرب والمبني والمضاف وغيرهما وباتفاق اهل المنطق ايضا على ذلك كما ذكروا في
تقسيمهم بعض الاسم بوجه الى المترادفة والمشتركة وغير ذلك من تقسيماتهم الفاسقة على ذلك الاشعري ولا
العقوم واما المعقول فوجوه الاول لو كان الاسم عين المسمى لصح ان يقال عبدت اسم الله ورزقني اسم الله ونحوه
اسمه واكلت اسم الخبز وشربت اسم الماء واسم الخبز يعني ما يفضي الى الحلول والاتحاد وصح
ان يقال سمعت اسم زيد لا يصح ان يقال سمعت زيدا اذ هو ليس بمسموع بل هو جوهر ويصح ان يقال الثاني ان اسم الله
دون مسماه لو سئل عن اسم شخص كان في جوابه اللفظ الموضوع له ولو سئل عن مسماه فهو يعلم
بهذا اللفظ اسمه دون ذلك اللفظ الثالث انه يعلم من كل احد عند سماع الاسم انه اسمه
اسمه سوال عن اللفظ الموضوع له دون المسمى لان السوال عن اللفظ الاسم من اصول اعنيه وهذا انه
اكشف اذا احصيتم انما هو عن المجاز بسبق الوهم اليه دون قرينة دون المجاز واستدلوا ايضا
بوجوه كثيرة مثل ان الاسم يسمع بالاذان دون المسمى ويوجد الاسم في مواضع دون المسمى اذ المسمى لا يجوز
الا في مكان واحد والاسم قد يتخير عن المسمى والتسمية ماخوذ عن نفسه وقد يقع الاشتباه في الاسم دون المسمى
وهذه الحجج باسرها مصادرات اذ لا يتم شيء منها الا بعد ثبوت ان الاسم هو اللفظ ولو بدل بعض اسماء الحسنى
الى ذلك الدليل بهذا ما وجد من كلام المتقدمين زيادة تحقيق وتوضيح ان محل النزاع
لفظي لا يعلم المراد وان الاسم اللفظ الدال على معنى مجرد عن الازمنة كما هو المشهور عند اهل اللغة
والمنطق واصحاب اصول الفقه فلا اشكال انه غير المسمى وان المراد وان الاسم غير ذلك مما يصح ان يكون
عين المسمى فلا نزاع فيه فالنزاع باعتبار ان الاسم هل يصح ان يراد به ذلك المعنى ام لا ولا اصطلاح
في هو اهل السنة فههنا مشكل واثباته صعب لكن يمكن فيه وجه حسن يسهل ما التقصي عن مضائق النسبة
السبعة الصحاح وهو ان يقول المدعي ان الاسم هو عين المسمى شرعا لا عند اهل اللغة والعرف لانه ورد
في عدة مواضع من كلام رب العزة اطلاق الاسم وارادة المسمى وهذا دليل على ان الشرع مراده المسمى
لان هذا الوجه هو الطريق الموصل على النظر ان الاسم هو المسمى ولا ينفع للاولين شيء كما علمت ان الاصل
في الكلام هو الحقيقة اما انه ورد في عدة مواضع وكم من النصوص الدالة على هذا وما الحجة بعد ما سلمتم

بد
حسن
ان الاسم

بالنصوص الدالة على تعدد الاسماء كما في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى وغير ذلك تحقيقا لما ادعيناه وذلك لان المراد
بالاسماء هنا الصفات لان معاني تلك الالفاظ مرادة قطعا والاسماء لا مدخل فيها للمعاني والمراد بالصفات
معانيها قطعا فقد [illegible] بالاسم فيها المسمى وهذا المبحث ولكن [illegible] انه [illegible] المسمى يكون كذلك الا انه ليس
لجواز ان يكون الاسم فيه بحسب اللغة لا بحسب الشرع لان المستعمل في المعنى الشرعي قد يستعمل في الشرع في المعنى
اللغوي مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه فان الصلوة بحسب الشرع للاذكار المعينة والاركان
المخصوصة وقد استعمل هنا في المعنى اللغوي وهو الدعاء اذ الصلوة في اصل اللغة الدعاء مع [illegible]
[illegible] بالصيغ [illegible] الاسم في [illegible] حقيقة في الاول وحقيقة شرعية في المعاني اللغوية فمن لم يجعل الاسم فيما
ذكرنا حقيقة شرعية فقد حمله مجازا والمجاز على خلاف الاصل **فان قيل** الاشتراك ايضا على خلاف الاصل
قلت سلمنا انه كذلك لكن المجاز اولى من الاشتراك لانه لا يقتضي ترك الاصطلاح واخلال الفهم كما يقتضي
المجاز كما ذكرنا اولى ايضا نقل عن ابي عبيدة ان الاسم في بسم الله [illegible] وانما هو [illegible] بالله [illegible]
من [illegible] القسم [illegible] هذا البحث والله اعلم وقال بعضهم [illegible] ان [illegible] ان الاسم غير المسمى [illegible]
هو لفظ وضع لمعنى [illegible] وهذا كلام لا طائل تحته على ان [illegible] ودعاويهم دالة على اطلاق [illegible]
اذا عرفت ذلك فنقول اسم الشيء اما ان يدل على حقيقته اي يكون موضوعا لها او على جزء او على صفة
او على مركب من الجزء والصفة الاول [illegible] والثاني [illegible] والثالث [illegible] من الاراضي والمدرة
[illegible] الثالث كالابيض والاسود الرابع [illegible] قال الجوهري [illegible]
والرابع لا يجوز في حق الله تعالى لاستحالة التركيب والاول والثالث جائزان اما الاول فمثل لفظ الله على
الاصح فان [illegible] انه اسم موضوع كالاسماء الاعلام لا اشتقاق له وقال قوم انه اسم صفة لانه مشتق
من لاه اذا احتجب [illegible] من اله كعبد [illegible] ومعنى [illegible] من وله [illegible]
[illegible] والثالث كالقادر والعالم والاول [illegible] اسم [illegible] لا يجوز
ان يكون مشتقا من صفة قائمة بذاته [illegible] والا لكان اسم الصفة اسم [illegible] من صفة قائمة
بالوتر [illegible] ان يكون مشتقا من غيره [illegible] كاسم الابيض الرومي والاسود [illegible]
كان الاضافات بالنسبة الى الاشياء والسلوب [illegible]
لها [illegible]
الغير [illegible] على الله كقوله تعالى له ما في السموات وقوله [illegible]
ولا انتم عابدون ما اعبد وقوله [illegible] **خاتمة**
اختلفوا في ان اسماء الله تعالى هل هي بالاصطلاح والقياس ام بالتوقيف الشرعي فقال المعتزلة انها

مأخوذة من الاصطلاح والقياس [illegible] والاصطلاح ان يوضع لله اسم كما وضعوا في الفارسية
وفي التركية [illegible] في الهندية [illegible] والقياس [illegible] في الاسم اسم اخر [illegible]
[illegible] واجمع اهل السنة على انها مأخوذة من التوقيف الشرعي اما بالكتاب او
السنة المتواترة او المشهورة او الاجماع لان الله تعالى موصوف [illegible] في معناها [illegible] تعالى
جواد وعالم ولا يقال سخي [illegible] ويقال الرحيم ولا يقال شفيق وقد [illegible] ولا يوصف [illegible]
منها كقوله [illegible] وسقاهم ربهم شرابا طهورا ولا يوصف باسم الساقي [illegible] انه لا يطلق
عليه سخي [illegible] عدم جوازه لان عدم [illegible] لا يدل على عدم جوازه لان السخي قد
لا يكون [illegible] وجوده وانما لا يطلق اسم الساقي [illegible] للتعظيم لان اسم الساقي
شايع في الخدم والعبيد **قال** الصحيفة الرابعة عشر في الحدوث **اقول** اختلف [illegible] في حدوث العالم والعالم
عند المتكلمين كل موجود سوى الله تعالى [illegible] على حدوث العالم ولما كان العالم عندهم منحصرا في الاجسام
واجزائها التي هي الجواهر الفردة والاعراض [illegible] فانهم [illegible] العقول والنفوس
المجردة عن المادة [illegible] على [illegible] حدوث العالم على [illegible] حدوث الاجسام
[illegible] حدوث الاجسام دالة على حدوث الجواهر الفردة [illegible] الاعراض
لامتناع حدوث الاجسام والجواهر الفردة مع قدم الاعراض واختلف اهل العالم في حدوث
الاجسام على اربعة مذاهب الاول انها حادثة بذواتها وصفاتها وهو قول [illegible] من المسلمين
واليهود والنصارى والمجوس الثاني [illegible] الافلاك [illegible] اعراضها الثابتة كاشكالها [illegible] وطباعها وخواصها وهو قول
[illegible] ان [illegible] فلك القمر [illegible] بعضها نارا وبعضها هوا
وبعضها ماء وبعضها ترابا [illegible] اي [illegible]
موجودة [illegible] من الازل الى الابد قالوا وحركات الافلاك [illegible] العناصر اي صورها الجسمية
قديمة بنوعها اي اشخاصها حادثة لكن نوع تلك الاشخاص قديم [illegible] حركاتها ازلية [illegible]
من [illegible] حادث [illegible] واوضاع الافلاك [illegible] للافلاك [illegible] في كل حالة
[illegible] للفلك وضع [illegible] وكل كوكب موضع بالنسبة
الى ذلك الطالع [illegible] من الارض [illegible] وكل وضع [illegible]
[illegible] الوضع [illegible] الاباد [illegible] في كونها [illegible] المعنى الجنسي
وعندهم ان كل وضع [illegible] الازل [illegible] والصور
النوعية للعناصر [illegible]

الى الازل

جميع الصور اشترك في كونها صورة نوعية للعناصر وعندهم ان كل صورة تقدمتها صورة اخرى
فيكون الصور النوعية للعناصر قديمة بجنسها وهذا مذهب ارسطو واتباعه كابي علي بن سينا وغيره
قول بالاجسام قديمة بمعنى انها ازلية واما الاجسام قديمة وهذا يحتمل المعنيين احدهما ان يكون
نفس الاجسام قديمة والثاني ان يكون ما حصل منه الاجسام قديمة ويسميه ذات الجسم لحصوله منه
فتوهم جعل ذلك القديم نفس الاجسام وقوم ما حصل منه الاجسام والحق انه لا يجوز ان يكون اصل العالم
غير ما هو قديم الباري لكونه واجبا والنفس لكونها مجردة والجرد لو صح لزم كونه مسبوقا بالكون
الحادث مسبوقا بالمادة والهيولى كذلك لان حدوثها يوجب سبق هيولى اخرى ويتسلسل والزمان
وهو ايضا قديم لان عدمه يوجب وجوده لانه لو سبق عليه العدم يكون قبل وجوده والقبلية لا تكون
معها الا بالزمان فيلزم وجود الزمان على تقدير عدمه والفضا وهو حيز العالم ايضا قديم لان
اسقاطه غير معقول وقال ايضا عورس واصحابه المبادي هي الاعداد المتولدة عن الوحدات قالوا لان
قوام المركبات بالبسائط وهي ابعد كل واحد في نفسه الا ما كانت بسيطة وقد يلزم ان لا يكون لتلك الامور
ما تصار سوى كونها وحدات الا انها تتركب لان هناك ما يصح تكون الوحدة وكلاهما في
المركبات بل في مبادئها وتلك الوحدات لا بد وان تكون مستقلة بذواتها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون
ذلك الغير متقدما عليها وكلامنا في المبادي المطلقة هذا خلف فاذن الوحدات امور قائمة بانفسها ثم
هذه الوحدات المجردة قد عرضت لها اوضاع فصارت نقطا واجتمعت النقاط فحصلت الخطوط
وحصل من اجتماع الخطوط السطوح وحصل من اجتماع السطوح الاجسام فظهر ان مبادي الاجسام
الوحدات والجواب ان ما يصح الوحدة تكون مركبة لم لا يجوز ان يكون الوحدة بعينها
لها وان عروض الوضع للمجرد غير معقول والرابع من معتقد سموس وهو المرقوم في هذه الاقسام
وهو ما لم يعقل منهم قال ما كون الاجسام قديمة الصفات محدثة الذوات وغيره من الاقسام الاتية
بالنسبة الى بعض الاجسام والاعراض كان يكون بعض الافلاك قديما وبعضها حادثا وكذا بالنسبة الى
بعض العناصر او يكون بعض الحركات قديمة بنوعها وبعضها حادثة بنوعها الى غير ذلك مما لم
يسمع من احد من العقلاء استدل المتكلمون على حدوث الاجسام بوجوه الاول لو كانت الاجسام ازلية لكانت
في الازل اما متحركة او ساكنة لانها في الازل لم تخل في حيز واحد فهي متحركة وان لم تخل فهي ساكنة
والتقابل ان بمعنى الازل يعدم بالازل حينا حينا فذلك باطل لان الازل عبارة عن الازمنة بجمعها او عن الزمان
منقسما الى غير النهاية بالاتفاق واذا عدمها ذكرنا من الازمنة المتسابقة الى غير النهاية فهو
كذلك وحينئذ يكون معنى كون الحركة ازلية ان تكون الحركة ثابتة في جميع الازمنة المتسابقة الى غير النهاية

او السكون كذلك وحينئذ يتم تقسيم اخر وهو ان يكون في بعض الازمنة متحركة وفي بعضها ساكنة وعلى هذا الى غير النهاية
واستدلوا على بطلان كون الحركة ازلية بوجوه الاول ان ماهية الحركة من حيث هي تقتضي المسبوقية بالغير لان الحركة
هي الانتقال من حالة الى اخرى فيكون مسبوقة بالحالة الاولى وماهية الازلي تنافي المسبوقية بالغير فيمتنع كون
الحركة ازلية وفيه نظر لان ماهية الحركة انما تقتضي الخارج في ضمن الجزئيات في كونها مسبوقة بالغير لا ما في كون
يكون مسبوقة دائما وانما ينافي ان يكون شيء من الحركات الموجودة المعينة ازلية وليس المراد بازلية الحركة
سوى ان يترتب جزئياتها على التسابق الى غير النهاية الثاني الحركات التي تحدث في العالم موقوفة
على مضي الحركات الماضية وهي ما لم ينقض الحركات الماضية يمتنع حصول تلك الحركات لكن انقضاء
الحركات الماضية محال لامتناع انقضاء ما لا نهاية له والموقوف على المحال محال فيجب امتناع حدوث الحركات
وهذا باطل حسا وعقلا وقال في الاسرار ان هذا الموقوف يدل على توقف الحركة فيها لا يزال على مضي
الحركات الماضية نوقف ومعنى ولو كان صحيحا لوجب ان يصدق في وقت من الاوقات انها موقوفة على انقضاء
الحركات الماضية لكنه غير صادق في شيء من الاوقات اصلا وذلك لان الى في موضع من الاوقات يكون من ذلك
الوقت وتلك الحركة فيما لا يزال القدر المتناهي من الحركات الماضية السابقة على تلك الحركة ولا يصدق في
تلك الحالة الا انها موقوفة على ذلك القدر المتناهي اذ لا يتوقف وجودها في ذلك الوقت الا على مضي
ذلك القدر المتناهي فقطعا لا يصدق في شيء من الاوقات انها موقوفة على مضي الحركات الغير المتناهية
فيكون دليلا باطلا وفيه نظر اذ التوقف ضروري ومعنى الموقوف عليه الا بخرجه عن كونه موقوفا
عليه اذ الكلام ليس عن حيز المتحقق حتى كل زمان يصدق انها متوقعة على انقضاء الكل بل الجواب
انه سلمنا توقفها على انقضاء الحركات الغير المتناهية لكن لا نسلم امتناع الانقضاء حتى طوق ما لا يزال
لان انقضاء ما لا يتناهي انما يمتنع من الجهة الغير المتناهية فلو توقف شيء على انقضاء تلك الجهة يمتنع حصوله
اما لو توقف على انقضاء الجهة الاخرى فلا فلو سلمنا نسلم ان لو لزم انقطاع الجزئيات المتسابقة
غير النهاية يكون غير متناهية اذ لا يعقل نفس الحركة الا في لم وفيه نظر اذ الكلام يتقرر ان لا يكون شيء
من جزئيات الحركة في الازل اعم من الحركة من حيث هي لجواز ان يترتب جزئياته على التسابق اذ المراد
بازلية الحركة هذا الخامس الحسن ان يكون كل جزئي من جزئيات الحركة مسبوقا بالغير واما ان لم يكن
يكون بعضها غير مسبوق فيكون اول الحركات ولزم حدوثها في الرابع وان كان كل جزئي مسبوقا
فيكون المجموع مسبوقا بالغير اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يكون البعض غير مسبوق وقد فرض ان كل جزئي مسبوق
هذا خلف واذا ثبت ان المجموع مسبوق بالغير وذلك الغير لا يجوز ان يكون جزئيا من جزئيات الحركة
والا لكان الماخوذ مجموعا بل بعضه فلا يكون المجموع مسبوقا بالغير هذا خلف واذا كان المجموع مسبوقا

واما انها مسبوقة بالغير الى غير النهاية لانها لو انتهت ... بالغير العدم الاصلي ... مسبوقة بالغير

اي على تقدير كون الحركات الماضية

ملكو

من ذلك و
غير النهاية اذ الجزئيات المتسابقة الى

قوله لو

يعني حركة كان حادثا وفيه نظر لانه ان اراد بالجميع المجموع من حيث هو المجموع اي جملة فلا نسلم انه مسبوق بالغير

لم يكن مسبوقا بالغير لكان البعض غير مسبوق بالغير هذا خلف قلنا لا نسلم انه يلزم كون البعض غير مسبوق لان القضية

ح يكون شخصية لان المجموع من حيث هو جملة شي واحد وموضوع الشخصية في النقيضين شي ان يكون شيا واحدا

كقولنا بالكاتب زيد ليس بكاتب ح يكون بعضه قولنا ليس المجموع مسبوقا بالغير فلا نسلم انه خلف بل عين النزاع

السادس كما تحرك حادث دورة فلك الشمس يلزم ان يكون عدد دورات زحل اقل من عدد دورات الشمس و

الاقل من غير متناه لما في الحجة التطبيقية ولان الاقل يحاط بالاكثر فيكون متناهيا فيلزم ان يكون عدد

دورات زحل متناهيا وعدد دورات الشمس لا يزيد على عدد دورات زحل بقدر متناه وهو سبع و

عشرون جزء فيكون ايضا متناهيا هذا خلف كل منهما متناه واعترضوا على هذا بان تضعيف الواحد الى غير

النهاية اقل من تضعيف الاثنين ايضا الى غير النهاية مع كونهما غير متناهيين وفيه نظر لانه انما يكون اقل ان لو كمل

عدد مرات تضعيف الواحد متناهيا وبالعدد مرات تضعيف الاثنين او اقل وذلك غير معلوم بل عددهما

غير متناهيين وان النقض بالمعقول لا بالمقدر وتحقيق هذه الحجة في شرح البرهان القطعي واما الثاني وهو

كون الاجسام في الازل ساكنة فايضا باطل لان السكون وجودي فلو كان ازليا لامتنع زواله واللازم

باطل لما تبين الوجودي لان العدمي جاز زواله والا لما وجد شي من الحوادث لان عدم ما ازلي في

ازليته فلو امتنع زواله امتنع وجودا لحوادث وانما قلت ان السكون وجودي لانه قسم من اقسام الكون

كما في صدر الكتاب والكون وجودي ضرورة بالاتفاق ايضا اما الملازمة وهي كون السكون يمتنع

الزوال على تقدير كونه ازليا فلان الموجود اذا كان قديما فان كان واجبا امتنع عدمه وان كان ممكنا

لا بد وان يكون عن واجب والا يلزم التسلسل فيمتنع ان يكون ذلك الواجب موجبا لان فعل المختار حادث

كما مر فاثره لذلك الواجب الموجب فهو ان لم يتوقف على شرط يكون بسببا تاما له فيكون ذلك الموجود

دائما بدوامه وان توقف على شرط فان كان ذلك الشرط واجبا لزم دوام الاثر لسلسلة السبب

والمشروط دائمي وان كان ممكنا فلا بد ان يكون عن واجب وهي الواجب انما لم يتوقف على شرط

لزم دوامه واذا دام الشرط دوام المشروط يلزم دوام الاثر لانه لا يكون في ذلك الشرط مختارا

والا لما كان الاثر قديما كما عرفت وان توقف عاد الكلام فيه انه واجب او ممكن على تقدير ان يكون

ممكنا صادرا عن الواجب فيه يعمل ينتهي الى شرط اول يلزم انما التسلسل او دوام الاثر والتسلسل

باطل فتعين دوام الاثر فثبت ان السكون لو كان ازليا لامتنع زواله فالاول لكن يرى ان السكنات

قد تزول فامتنع كونها ازلية وفيه بحث لجواز ان يكون الشرط عدم شي فاذا ارتفع بطل وجود ذلك

الشي فيما لا يزال القديم البرهان الثاني كل جسم متناهي القدر وكل متناهي القدر حادث اما الاول فلما

ان كل جسم متناهي القدر فقد مر في المبادي ان الابعاد متناهية واما ان كل متناهي القدر حادث فلان كل متناهي القدر يجوز

عقلا كونه ازيد وانقص فاختصاصه بذلك القدر دون الازيد والانقص لا بد وان يكون لمرجح وذلك المرجح

لا يكون موجبا لان نسبة الموجب الى ذلك القدر والى الازيد والانقص واحدة فيكون مختارا وفعل المختار

حادث وفيه بحث لجواز ان لا يقبل الجسم من المبدا الا ذلك القدر لا ازيد ولا انقص اما بحسب نوعه كما يكون

لسائر الانواع من الانسان والفرس والنمل والفيل اذ لكل نوع منها مقدار معين لا يزيد ولا ينقص

منه الا بسبب العوارض من الهواء والماء والغذاء اذ النمل لا يصير بمقدار الفيل ولا الفيل بمقدار النمل يتخصص

اذ لكل شخص من اشخاص الانواع مقدار بحسب ذاته واعتدال بدنه فح يتعين نسبة الموجب الى المقادير

بحيث ان يقتضي شيا منها دون الباقية قوله في البرهان الثالث ان العالم لما يلون في ان الوجود الى

المانع العام الذي لا يتخلف عنه الاثر البتة لا بد وان يكون في زمان الوجود والا لزم تخلف الاثر عن

السبب التام لانه حين وجد السبب التام فلو لم يوجد الاثر في ذلك الحال بل بعده لزم في ذلك الان

وجود السبب التام دون المسبب قال واحتج القائلون بقدم الاولى احتج من ذهب الى قدم

الاجسام ومنهم الفلاسفة والدهرية بوجوه قال العالم مستند الى المبدء ضرورة لامتناع التسلسل ولا بد

من ان يكون جميع ما لا بد منه في الموثرية من الشرائط وغيرها في العالم حاصلا في الازل اولم يكن والثاني

باطل لان بعض الاول لو كان فاما ان يكون الجميع غير حاصل باطل لان الجميع لو لم يكن حاصلا في الازل

لكان بعضه حادثا فاما ان يتوقف في ذلك البعض على الواجب اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف يلزم

ترجح احد طرفي الممكن لا لمرجح وذلك محال وان توقف عند صدوره على مرجح فذلك المرجح لا يجوز ان يكون قديما

والا لكان كل ما لا بد منه قديما والتقدير خلافه فح يكون حادثا وعاد الكلام في انه يتوقف على مرجح

حادث او على هذا فيلزم الدور او التسلسل فتعين ان جميع ما لا بد منه لو لم يكن حاصلا في الازل يلزم

المحال فيتعين ان الجميع حاصل في الازل واذا كان كذلك يمتنع ان يتخلف العالم عنه اذ لو تخلف وحصل

فيما لا يزال فلا بد من ان يكون اختصاصه بوقت حدوثه لمرجح او لم يكن فان كان يلزم ان جميع ما لا بد منه

ما كان في الازل والتقدير خلافه وان لم يكن يلزم الترجيح بلا مرجح والجواب ان يقال لا نسلم انه لا يجوز ان يكون جميع ما لا بد منه

حاصلا بسبب حدوث تعلق قدرة الله بالاخراج الى الوجود لتعلق الارادة بعد الاخراج يعني

عدم جميع ما لا بد منه يكون يتعلق قدرة الله بالاخراج بالتعلق من العدم الى الوجود لتعلق امر يقتضي ذلك

الوقت فيكون ارادته القدرية بالاخراج من العدم الى الوجود من ذلك الوقت لا يحتاج اختصاص التعلق

الى مرجح لما مر في الصحيفة السادسة ان تعلق الارادة لا يحتاج الى مرجح وانتصار المتكلم بعوض بالحوادث

اليومية فانه يرد على قدمها لما ذكرتم من حصول جميع ما لا بد منه واجاب المتكلمون عن هذا الدليل بوجوه

فا ان كل ما لا بد منه حادث لحدوث يتعلق ارادة الله ولا يحتاج ذلك التعلق الى المخصص حتى يلزم التسلسل
لان ارادته تعالى لذاتها اقتضت التعلق بايجاده في ذلك الوقت وفيه نظر قد مر في الصحيفة السادسة ان هذا
تخصيص من غير مخصص موجبا ب ان مرجح تعلق ارادة الله بذلك الوقت تعلق علمه به في ذلك الوقت بان تعلق
علمه بوقوعه في ذلك الوقت وفيه نظر لان العلم تابع للمعلوم التابع للارادة فيكون العلم تابعا
للارادة فاستحال كون الارادة تابعة له فلا يكون العلم مرجحا لتعلق الارادة ج الازلية مانعة من
الاحداث لان فعل المختار يمتنع ان يكون ازليا ومن جملة ما لا بد منه ارتفاع المانع فاذا زال الازلية
حصل الفعل وفيه بحث لان زوال الازلية لا يختص بوقت بل كل وقت فرض فيه وجود العالم فلو فرض
وجوده قبل ذلك الوقت بخلاف العام او شهر او بسنة او الف سنة لكنه لم يمض من لك الازلية اذ الازل
ما لا يوجد في ازمنة ماضية غير متناهية فالمانع مرتفع فيما قبل وجود العالم فاختصاص حدوثه بذلك
الوقت ان لم يكن لمرجح لزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح عاد الكلام فيه وتسلسل فما حصل
الجواب د العالم لم يكن ممكنا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه والامكان شرط وفيه بحث
لان الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان ممتنع كما مر في المبادي الا ان يراد بالامكان هنا الامكان
الوقوعي وهو الذي لا يكون الطرف المخالف واجبا ولا ممتنعا لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع هذا
الطرف لا يلزم المحال وهو مقابل الامكان الذي يقع في مقابلة الوجوب والامتناع الذاتيين الا ان لا
يكون طرفه المخالف واجبا ولا ممتنعا بالذات وهو الامكان الاصلي القسيم للوجوب والامتناع الذاتيين
المذكور في المبادي والظاهر ان مراد المتكلمين بالامكان هنا الامكان الوقوعي لانهم في الاكثر يستعملون
هذا الامكان بل ما يتعرضوا للامكان الاصلي في كتبهم اصلا وعبارات الفلاسفة في جوابهم ان قولكم
بحدوث العلم محال لان الحدوث يقتضي امتناع الى وجود العالم سابق من البارئ او وجود العالم
والعصيان ان لسانهم او الوجود وهما اصلا وسائر العصيان ... وجوه فا لو كان شيء من الحوادث حادثا
قبل حدوثه يلزم اما الوجوب الذاتي ولزم قدم العالم او امتناع الذاتي ولزم الانقلاب فان قلت
لا لمنع من وجوب العالم فتم العلم واما ليمنع ان لو لم يكن وجود العالم ثم ثبت امتناعا قلت لا نجيز ان
يكون ممتنعا ولم يكن فان كان ممتنعا لزم الانقلاب والا لم يكن بلزم القطع ب لو صدق الامكان لحدوثه
ان كان لامر كان الامكان حاصلا لان علة الحاجة الامكان فيكون امكانه ايضا ممكنا والا ما حادثا لا امكان
في ذلك الوقت فان كان لامر كان ايضا ممكنا وعلى هذا فيتسلسل وان لم يكن حدوث الامكان لامر
لا يمكن حدوث الحوادث بلا مرجح والوجه الثالث واجاب المتكلمون بانا سلمنا ان ازلية امكان العالم
كما ذكرتم لكن لا يلزم من ازلية امكانه امكان ازليته لان الحادث بشرط كونه حادثا امكانه ازلي لما لزم

من الوجوه الثلثة وان لم يقبل ممكنه لاستحالة ازلية الحادث من حيث انه حادث وان قلت الممكن ما له الامكان
فلو كان الامكان الوجود ازليا كان الوجود ممكنا في الازل فيكون ازلية العالم ممكنه ولا ما ان الحادث من
حيث انه حادث امكانه ازلي قلت ما ذكره المتكلمون راجع الى ما ذكرنا من الامكانين الذاتي والوقوعي
لان الامكان الازلية الذي اثبتوه ان كان امكانه الوقوعي الى ما يقتضي قول المتكلمين انه سلمنا ان الامكان
الاصلي للعالم وهو عدم اقتضائه شيئا من الطرفين ازلي لكن لم قلتم ان ازليته ممكنه وانما يكون ازليه لو
كان امكانه الوقوعي ازليا والحادث من حيث انه حادث امكانه الذاتي ازلي والا لزم الانقلاب
اذ هو بهذه الحيثية ممتنع فيكون انقلابا بهذه الحيثية فلو لم يكن امكانه الذاتي ازليا لزم الانقلاب و
يكون امكانه الوقوعي غير ازلي الوجه الخامس لو كان العالم حادثا فلا يخلو من ان يكون وجود البارئ
متقدما عليه وجود العالم او لا يكون فان كان متقدما فلا يخلو من ان يكون ذلك التقدم بمدة متناهية او يكون
له اول او غير متناه وهو ان لا يكون له اول فان كان متناهيا لزم حدوث البارئ تعالى والتالي ظ والوجه
الثالث هو نوبه الله في العالم ان كانت حادثة فلا بد لها من مرجح حادث ويعود الكلام في ذلك المرجح
ويتسلسل وان كانت قديمة لزم قدم العالم والجواب ان هو نوبه المرجح الحادث من العدم
الى الوجود بالفعل حادثة ومرجحها تعلق ارادته القديمة بذلك الوقت فلا يلزم التسلسل الوجه
الرابع لو كان العالم حادثا لكان له مادة سابقة عليه لان كل حادث ممكن قبل الحدوث والا ما لم
يكن واجبا او ممتنعا ولزم الانقلاب والامكان وجودي كما مر في المبادي من قول الفلاسفة فلا بد له
من محل غير الحادث والا لزم قيام الوجودي بالمعدوم وذلك المحل هو المادة للحادث كما مر فلو لم
يكن للمادة سابقة عليه لا يكون حادثا وان كانت لها مادة اخرى يعني ما ذكرنا الان ولزم التسلسل
وهو محال ويتقرر بحقيق بلزم قدم المادة لانه حينئذ يكون قبل كل مادة مادة اخرى الى غير النهاية والمادة
لا تخلو عن الجسمية الصورة الجسمية اذ لو خلت عنها فلا يخلو من ان يكون ذات وضع او لم يكن فان لم يكن
امتنع حلول الجسمية التي هي ذات وضع بالذات فيها اذ الصورة الجسمية في المتصل بذاته في الجهات الثلث
فيكون مختصة في حيز وملها وضع بالذات وان كانت ذات وضع فلا يخلو من ان ينقسم في شيء من الجهات الثلث اولا
ينقسم فان لم ينقسم اصلا فهي تكون نقطة وان انقسمت في جهة واحدة او جهتين او ثلاث
فالاول خط والثاني سطح والثالث جسم وعلى التقدير الاربع يلزم حلولها الجسمية لان النقطة لا تكون
الخط والخط يكون السطح والسطح يكون الجسم فعلم ان المادة لا تخلو عن الجسمية فيلزم قدم الاجسام
والجواب قد مر في المبادي ان الامكان اعتباري فلا يحتاج الى المحل الوجه السادس لو كان العالم
حادثا لكان الصانع محتاجا والتالي باطل اما الملازمة فلان الموجب لا يتخلف عنه اثره والا

لنم التوجح بلا مرجح ان تخلف المرجح او التسلسل ان تخلف لمرجح لا تشعود الكلام في ذلك المرجح وسلسل
في الوجه الاول واما اسعا اللانم فلان الصانع لو كان مختارا فلا بد من ان يكون وجود العالم اولى في نفسه من
عدمه او لم يكن فان لم يكن فلا بد من ان يكون الصانع محتاجا اليه في ذاته او صفاته او لم يكن الاول
الفاسد ولذا الثاني وهو ان لا يكون محتاجا اليه في ذاته ولا في صفاته الكمالية بل يكون مستغنيا عنه كان
والعبث على العادل الحكيم العني محال هذا اذا لم يكن وجود العالم اولى من عدمه في نفسه اما اذا كان
فلا بد من ان يكون اولى مطلقا او بحسب تلك الحالة التي وجد العالم فيها لان الكلام على تقدير حدوث العالم
فان كان الاول كان تركه من الازل الى حين طوقه مستصحبا للاصلاح او العبث الان عدم العالم حينئذ
يكون اولى وحينئذ لا بد من ان يكون الصانع محتاجا اليه في ذاته او صفاته او لا فان كان محتاجا لزم النقص
وان لم يكن لزم العبث كما مر وهو والثاني وهو ان يكون اولى بحسب الحالة التي وجد فيها العالم محال اذ
قبل وجود العالم عدم صرف ونفي محض ولا يمتنع ذلك فلا تخصص له بشيء حدا الحرى **فان قلت** لم
يجوز ان يكون الزمان في طوله متقدما على وجود العالم ويصير وجود العالم اولى في حينه **قلت** يعود الكلام
بعينه في طول الزمان ايضا واجاب بان ما لا يكون اولى ولا محتاجا اليه لا يجوز على المختار اذ المختار
جاز ان يفعل بالمرجح لا سيما المساوي لانه على تقدير ان لا يكون الرجحان يكون مساويا ولما الجاز لا
يلزم ان ذلك في الترك من الازل الى حين وجود لان ترك الشيء وان كان فعلا اولا لا يكون عبثا والعبث
اذ العبث انما يكون بالنسبة الى الفعل لا بالنسبة الى الارادة والقصد والتام على ان الترك فانه جائز بدون
مرجح فلا يقال انه عبث ايضا ما ذكر فرع اللانم جاز ان يرد على الدليل ما مر كان الاول او العالم لو
كان حادثا لكان الصانع مختارا الا يكون يعني ان ذلك لازم وتكون فعله مانه حجة في اللانم على تقدير الملزوم
وبعضه فيلزم اسعا المقدم وهو المدعى **قال** الصحيفة الخامسة **اقول** النبي ماخوذ من النبا
وهو الخبر فيلتمس الخبر عن الله وعن الغيب باعتبار نبيا وفي الاصطلاح انسان بعثه الله الى العباد
ليبلغ ما اوحي اليه والنبي اعم من الرسول لان الرسول هو من بشرع ابتدا او بنسخ بعض احكام شريعة من
قبله فكل رسول نبي من غير عكس والمعصوم الاسلامية انبيا الاولى اظهار المعجز والثاني ان الادعي
ما يمكن العقل ظاهرا كما يقول ان الخواص الذين من واحد المطالب ان يكون دعوته في الطاعة الله
والاجتناب عن المعاصي والمعجز هو امر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدي يصل تعالى
قلت امر لم يعلم ايمان امر خارق لان المعجز قد يكون اماما الغير المعتاد وقد يكون امتناعا عن المعتاد
كمنع احراق النار وقلنا مع عدم المعارضة ليخرج السحر والشعبذة لان معارضتهما ممكنة وقلنا
مع التحدي وهو في اصل اللغة المنازعة وفيها المنازعة في المثل وهنا التحدي وهو ان يطلب المتحدي

عن القوم ان يطلبوا منه ما يظهر بعجزهم لتخرج الكرامات لانها لا يكون مع التحدي والدعوى والارهاص وهو
العلامة الدالة على نبوته قبل بعثته كالنور الذي ظهر في جبين عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم كانه
تاسيس القاعدة النبوة فانه الرهص اساس البناء سمته ولتخرج معجزات النبي الماضي احتج قوم من العقلا
على وجوب البعثة بان الانسان مدني بالطبع اي لا يمكن بقاه بدون جماعة اذ يحتاج في امر معاشه من
الغذاء واللباس والمسكن والاسلحة انما تتكامل بالفعل وصنائع عن نار الماكر والمسودة من اللباس والمسكن
والاعداء والتشبه بالمسكن والاسلحة الى من جنسه اذ هو لا يستقل بهذه الامور وهي لا تحصل الا بمعاونة
ابناء نوعه معاوضة بان يعمل البعض في مقابلة عمله وتلك المعاوضة لكون الانسان مجبولا على الشهوة والغضب
لا يعود ان عن تنازع مفضية الى الفساد والمخاصمة المودية الى المقابلة موجبة للتلف دون الحراسة
فوجب في حكم العناية الازلية والحكمة الالهية ان يكون بين الناس معاملة وعدل الى ضابط عدل
يحفظه شرع مفروضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انه من عند الله لئلا
يقع في وضع الشرع تنازع مفض الى الفساد بل هذا المتنازع يكون اشد وابلغ في الافضاء الى الفساد
لان ذلك يقع بين الاشراف من اهل العلم وغيرهم فذلك الشارع هو النبي واحتجت البراهمة بان
ما جاء به النبي ان كان حسنا عند العقل فلا حاجة الى النبي اذ يعلم بالعقل وان كان قبيحا فلا يقبله العقلا
سوا جاء به النبي او لا والجواب ان ما يستحسنه العقل ويقبحه من غير حاجة الى التعلم قليل جدا
كالصدق والعدل والكرم وشكر المنعم وقبح الكذب والجهل والظلم والزنا والسرقة والايلام والباقي
من جملة ما لا يستقل العقل بادراكه بل يحتاج الى النبي والا لوقع الشارع المذكور والثالث من جوز
التكليف لكن قال ان العقل كاف في معرفة ذلك ولا حاجة الى النبي واحتج بان ما علم العقل حسنه
نفعل وما علم قبحه نترك وما لا يعلم حسنه ولا قبحه نفعل عند الاضطرار والاحتياج لقدر الضرورة
والحاجة ونترك عند الاستغناء تجنبا عن الخطر اذ لا حاجة الى النبي والجواب بما مر ان ما يعلم
العقل حسنه او قبحه قليل جدا والباقي من مسائل لا يعلم حسنه ولا قبحه فيفوت مصالح العقول بوجه
الشارع والقائل ويودي الى ما لا يكون مرضيا عند الله او في بعض الامور يحتاج الى الشرع بعرضه
في الرابع من انكر احكام الشرع واشغال التكليف واحتاط واجوبة الانبياء مضاوية للاكثر
عليه النوابع سهلة وفوايده كثيرة لاصحاب العادة الى الاثر ليستحق الثواب والاجر وفي الاما
سيب سلامة النفس عن الشارع والمقابلة وترك الطاعة الخامس من انكر المعجز احتج بان صحة
الشرع موقوفة على المعجزة والاعتماد عليها لجواز ان يكون سحرا او يكون خاصية جسم كما يكون للحجر
النوركي في اصدار الامطار والملوح والطلسم والطلسم مما يدرك من الخواص العلماء من الادعيا

او يكون الصوفي من الباطنية اذ بعض الصوفية يدعي فوق تجويز نوع في عالم الكون الخيال الحاصل مع الروحانيات الملكية او

ما عاينه هلال او جزاء منفصلا او يكون يكون وعادة بمعنى يكون ذلك الكل انكار قصاد استكراع من نظار له

او اتيه اعادة بمعنى يتكرر بعد ذلك في يكون اخلاق ابتداء او انحراف ابانها الفرق المجوز وغيرها لا عاقل

الاساس قال الفصل الثاني في اقوال محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقول انكر الصوفي مطلق مثل الفلاسفة

والدهرية والبراهمة ونقوم ممن اقر بالصوفي وهم اليهود والنصارى والمجوس وفي بقاعها اعدا الحلول

من بيانه اوجه اما الاول الدعوى واظهار المعجز والثاني اخلاقه وافعاله والثالث احيانا الابنيا

المتقدمين في كتبهم المنزلة اما الاول وهو انه ادعى النبوة واظهر المعجزة وبيان ذلك بيانه اوجه الاول

انه اتى بالقران وانه معجز اما انه اتى بالقران فعلم بالتواتر واما انه معجز فلانه تحدى الفصحاء

لمعارضته وعجزوا عنها مع توفر دواعيهم بما صرفوا النفوس والاموال والاولاد والاوطان الا بالكل

والعقل ان الانسان لو عارضه الخصم بجهد غاية جهده وسعى بما معه ولو قدر داعيا معارضه

لعارضه ولو عارضه لاظهر بحضرته ولو اظهره لبلغ الينا بالتواتر الا ان هذا اعظم بتوفر

الدواعي على نقله الثاني انه نقل عنه معجزات كثيرة مثل انشقاق القمر وغير ذلك وكل واحد منها ولم

يبلغ حد التواتر لكن مجموع رواه المعجزات يبلغ حد التواتر وذلك يدل على انه صاحب معجز

كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم فان احاد شجاعة علي واحاد سخاوة حاتم وان لم يبلغ حد التواتر

لكن بلغ مطلقها حد التواتر اذ المخبر عنه في التواتر قد يكون شيئا واحدا في جزئي كل المعجزات وقد يكون

بحيث الكل يشترك الجمع فيه واصل ذلك الشيء هو المعلوم بالتواتر كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم

الثالث انه اخبر عن الغيوب وذلك معجز اما انه اخبر عن الغيوب فقد نقلوا عنه احاديث كثيرة

عجيبة وما بها بواطنهم واخبر بلا حجة ما ظلم وانه ما دام انما اخبر عن ... حتى نزل ... و[illegible]

واقعاتهم اطلاعهم وقومهم مع ذلك بعد ستمائة سنة من الهجرة واما اخبار فقد وصل في كتب الاحاديث

كالصحيح وغيرهما انه صلى الله عليه وسلم قال لا تقوم الساعة حتى يقاتلوا الترك صغار الاعين حمر الوجوه ذلف

الانوف كان وجوههم المجان المطرقة وروى ابو بكرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ينزل اناس من امتي بغائط

يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان

في اخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق

اهلها ثلاث فرق فرقة ياخذون في اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم و

هلكوا وفرقة يجعلون ذراريهم خلف ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء انتهى ولهذا صح بغداد

بانها على شط دجلة وعليه الجسر وتسمى تلك النواحي غائط البصرة وهي ما كانت في زمان النبي صلى الله عليه وسلم مثالها

خلفاء بني عباس بالوصية وحاتم من المشرق يقول لاكو بن تولي بن جنكيز خان سنة ست وخمسين وستمائة حتى بعد وسكره

على الوصف الذي وصفه النبي صلى الله عليه وسلم وتفرق اهل بغداد ثلث فرق كما قال النبي صلى الله عليه وسلم وهذا من ابين المعجزات

الوجه الثاني في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الاستدلال باخلاقه وافعاله واحكامه وهذا الوجه ما حققه

حتى حقق حقيقة النبوة وبيان جميع لما لنبي صلى الله عليه وسلم ونقرر ان كمال الانسان على ما عليه اصنافه ناقص ومنه

الروحاني في هم العوام وكامل هو فضيلته كامل غير مكمل وهم الاولياء وهم في الدرجة الوسطى ومكمل لو حد

بعض حانا يكون ذلك غالبا به النبي صلى الله عليه وسلم على الاستقلال في الكلام فما يكون بالاستيلاء في الكمال في ذاته مكمل لغيره

وهم الانبياء عليهم السلام وهم في الدرجة العالية ثم الكمال والتكميل اما ان يكونا في القوة النظرية او في القوة العملية

وافضل الكمالات النظرية معرفة الله واشرف الكمالات العملية طاعة الله وكل من كان في درجاته في معاني

المومنين اعلى كان في درجات ولايته اكمل وكل من كان في درجاته وتكميله للغير في معاني الرسل اعلى واكمل كان في درجات نبوته اكمل

اذا عرفت هذا فنقول ان مبعث محمد صلى الله عليه وسلم كانت الدنيا مملوءة من الكفر والضلالة

اما اليهود فقد كانوا في المذاهب الباطلة من التشبيه والافتراء على الانبياء وتحريف القول بالتوراة قد بلغوا

الغاية واما النصارى فقد كانوا في العقائد الردية من اعتقاد التثليث والابن والاب وعلوا والاتحاد

فقد بلغوا النهاية واما المجوس فقد كانوا في القول بالهين ووضع المحاربة بينهما وفي تحليل نكاح

الامهات والبنات فقد بلغوا الغاية واما العرب فقد كانوا في عبادة الاصنام وفي النهب والغارة فقد

بلغوا النهاية فكانت الدنيا مملوءة من هذه الاباطيل فلما استقر الامر بعد قيام محمد صلى الله عليه وسلم زالت العجمية

واحلاقها حسبما ان احكامها الشرعية وقرعت على اهل الوثن اعتى اصله الاساس من الباطل الى الحق وعن

الكذب الى الصدق ومن الظلمات الى النور وبطلت هذه الضلالات عن الشرائع الوقت في اكثر بلاد العالم لا

سيما في وسط المعمورة التي هي فيه العلماء والعقلاء الذي وانطلقت الالسنة بتوحيد الله وسمامرت العقول

بمعرفة الله ورجع الخلق من حب الدنيا الى حب المولى بقدر الامكان وكمال النفوس حتى وجد الكثير اصحابه

بتكميله وتعليمه منزلة الولاية والكرامة كالاعلام المشهورين من ابرارهم واخيارهم من الكرامات والعلم بحيث

التي لا يكون الا الانبياء والاولياء الابرار الاصفياء الاخيار ثم اكثر من على الارض ومن غاية التكميل واذا لم يكن

للنبوة معنى سوى تكميل الناقصين في القوة النظرية والعملية وقد حصل هذا المعنى بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم اكمل

واكثر مما حصل بمقدم موسى وعيسى عليهما السلام فلما انه كان سيد الانبياء وقدوة الاصفياء وهذا طريق حسن في

اثبات النبوة الوجه الثالث في اثبات النبوة اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم بالبشارة بمبعثه ونبوته صلوات

الله وسلامه الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل ياتيهم بالمعروف على ... وفوق ذلك في الانجيل والقرآن يوليه

واسماء الانجيل ... ولو ... ولمسيح لهم امنوا بالله ورسوله والنور الذي انزلناه قوله في قوله ...

اعلم ان التوراة عندهم بلا نسخ نحو اخر المسيح ما التوراة السبعين التي اتفق عليها سبعون حبرا من احبارهم
وهو في ايدي النصارى والتي في ايدي اليهود من القرائين والربانين واما التي في ايدي السامرة ذكر
في توراة السبعين ان موسى عليه السلام قال انه سيكون بعدي نبي [illegible] اسرائيل [illegible] الله اني مقيم لهم نبيا من
بين اخوانهم [illegible] بن [illegible] موسى من الاعداء عليهم السلام
ان النبي لا يكون من غير اسرائيل [illegible] من بين اخوتهم اذ الضمير لبني اسرائيل واضافة [illegible] غير جائز
بل يجب حمل الاخوة على [illegible] الاعمام اذ قد يطلق لفظ الاخوة عليهم نحو ان الكريم [illegible] او [illegible] واحد
[illegible] ولان المقيم [illegible] اسمعيل واسحق [illegible] العم [illegible] والباكر
انه يكون صاحب [illegible] لا يجوز ان يكون [illegible] الانسانية [illegible]
لان هذا معلوم [illegible] ما اخر [illegible] السن [illegible] والا [illegible]
جاء بعد موسى من الانبياء [illegible] علمه [illegible]
كان صاحب [illegible] اذ ما كان [illegible] من [illegible] صاحب [illegible]
بل مع اخوانه [illegible] على انه [illegible] لتبديل شرع
موسى [illegible] وكانوا [illegible] عليهم [illegible]
والمحرم [illegible] بعض احكام شرع
موسى عليه [illegible] من الانبياء [illegible] موسى [illegible] ما كانوا [illegible]
صاحب [illegible] التوراة السبعين [illegible]
[illegible] قلت [illegible] النبي صلى
[illegible] قلت [illegible]
[illegible] لا تفعل [illegible]
الفعل او [illegible]
التالي [illegible] القوم [illegible] ان يسمعوا
كلامه [illegible] على الشرط [illegible]
[illegible] النسخ في
[illegible] ومنها ما جاء في السفر الاول من التوراة
ان الله تعالى [illegible] جميع [illegible]
[illegible] عليه [illegible] لا

ويكون [illegible] ومنها ما جاء في الانجيل في عدة مواضع منها في الاصحاح الرابع عشر من انجيل يوحنا الذي
عند النصارى اربع نسخ [illegible] انجيل يوحنا ومعنى يوحنا [illegible] يحيى
وهو غير يحيى النبي عليه السلام وهو كان من الحواريين [illegible] الاصحاح كالسورة للانجيل كالسفر للتوراة وهذا
[illegible] الانجيل بالعربية [illegible] الطلب [illegible] قليطا [illegible]
[illegible] وهذا [illegible] الانسان [illegible] ويعطيكم [illegible]
من بعد [illegible] روح القدس [illegible] الروح الطاهر في الصحاح ان القدس والقدس الطاهر
مصدر قوله [illegible] ارسله [illegible] قوله وهو يذكركم ما قلته [illegible]
قوله ليس يتكلم [illegible] وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والثاني [illegible]
اليهود على بطلان [illegible] النسخ [illegible]
[illegible] الرجوع عن [illegible] المنسوخ [illegible]
كان [illegible] ان كان [illegible] العالم [illegible]
البداء [illegible] الزمان [illegible]
يكون [illegible] وذلك لان النسخ من الله [illegible] على انها حكم شرعي
[illegible] ولا يجيل العقل ان يكون حكم الله [illegible] ثم يزول وذلك غير بداء قوله مطلقا
[illegible] مثل قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فانه خطاب شرعي دال على انها حكم شرعي [illegible] مطلقا
فانه [illegible] بخلاف المنسوخ [illegible] وجواب الطريق الثاني ان النسخ ان يكون
في وقت [illegible] لان الناس [illegible] والعلظة و
الرقة [illegible] مع [illegible] الامم السالفة [illegible]
[illegible] كانت الغلظة والشدة مناسبة لهم دون الامم [illegible]
[illegible] الامم السالفة لو كان
في هذا الزمان [illegible] قوله [illegible]
[illegible] قلت [illegible]
شرع محمد عليه [illegible] نبي اخر كما كان
بعد موسى وعيسى عليهما السلام وما كانوا [illegible] قلت النبي [illegible] السابق والنبي عليه
[illegible] الاحكام [illegible] سائر الشرائع
وعلماء امته [illegible] في بيان

منه بعثه وهذا قال عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل لان لفظ اي ام المضاف الى طائفة لا يمكن الحمل
على الاخص من جميع تلك الطائفة والا لا يكون للخاص معنى اذ معناه انه يستطيع به تلك الطائفة وهذا ط

قال الفصل الثالث في عصمة النبي الخ اقول القائلون بالعصمة منهم من زعم ان المعصوم لا يمكنه
المعصية لاختصاصه في بدنه او في نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي كان يكون عنينا مثلا يمتنع اقدامه
على الزنا او نفوذ مشيئته قول الاشعري ان العصمة هو القدرة على الطاعة او عدم القدرة على المعصية و
لعل العدم في قوله او عدم وقع سهوا لان المجموع يصلح ان يكون هو العصمة لا احدهما لان الاول وهو
القدرة على الطاعة اعم من ان يكون مع القدرة على المعصية او مع عدمها قوله ومن جعله متمكنا اي متمكنا
من المعصية باللطف في حقه عنوا ما اللطف حالا من المكلف يحرك معها الى الطاعة او يمنع عن المعاصي
انه ... ان لا ينتهي لكل الخاطر الاضطرار [illegible] المكلف عن المعاصي في هذا المذهب هو المختار و
زعم اصحاب هذا المذهب ان المعصية انما تتم بامور اربعة الاول ان يكون لنفسه او لبدنه خصوصية تمنعه
عن الفجور بحيث لا يسهل اعوض الملكة والثاني في حكم التفقه قول الشيعة ولم يسمع من غيرهم واختار قوم
من المتاخرين انه لا يجوز من الانبياء الكفر والكبائر والصغائر الموجبة للخسة مثل سرقة لقمة والتطفيف
بحبة لان ارسال من وجب حسنه النفس وذلك لا يليق بالنفوس الشريفة ولا يجوز منهم تعمد الكذب في
الاحكام لدلالة المعجز على صدقهم في الرسالة والباقي جائز الفصل الرابع الانبياء افضل من الملائكة خلافا
للمعتزلة والقاضي ابي بكر والامام والفلاسفة لنا ان الانسان مركب من النفس الناطقة والبدن والنفس
الناطقة من عالم الملكوت وهي الانوار الالهية كالملائكة وافعالها افعال الروحانيات من العلوم و
المعارف والثاني في العالم السفلي اذا صعدت عن الكدورات الجسمانية جاء منه من الانبياء والاولياء
والبدن آلة لها في اكتساب الكمالات من الادراكات والعبادات ومن [illegible] ان الانسان
الذي حصل لنفسه كمالات عن [illegible] ان الملائكة مجردة [illegible] افعال البشرية الصلاة
عنه مع عوق القوى البدنية ومنع الاضداد العنصرية افضل من افعال الملائكة الخالية عن نفس
السموات والاسلام [illegible] الروحانية من العلوم والمعارف وخوارق العادات من البشر
في الاجسام العنصرية والانبياء عن الفسق فكانوا افضل من الملائكة الرسل وغير الرسل قال بعضهم الملكية
افضل من عامة بني ادم والمعصوم من بني ادم افضل من عامة الملكة وذهب اكثر المعتزلة الى ان الرسل
من الملكة افضل من بني ادم رسلا كانوا او غير رسل قوله كرامات الاولياء جائزة خلافا للمعتزلة
والاستاذ ابي اسحق الاسفرايني من اهل السنة لنا التمسك بقصة مريم في نزول الرزق وشهدت عليها
كلام رب العزة حيث قال كلما دخل عليها زكريا [illegible] عند الله وبقصة [illegible] في بلقيس [illegible]

ذلك

قال ح

من ح

ذلك يعترف جمهور الصحابة وغير ذلك من القصص من الصحابة والتابعين وغيرهم من اولياء الامة التي بلغت حد التواتر
او الاستفاضة كما روي عن عمر رضي الله عنه على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل
فسمع سارية صوته وكان بينهما قريب من خمسمائة فرسخ واحتج النافي بانه لو جازت الكرامة لما تميز
المعجز عن غيره فادى النبي عن غيره لانه لا امتياز في خرق العادة على يد غير مدعي النبوة لان مادته هو التبيين
وهذا ضعيف هنا والجواب انا بينا ان المعجز يكون مع التحدي دون الكرامة اذ لا يجوز للولي ان يدعي
النبوة واذا لم يدع [illegible] كما ذكرتم بل يظهر منه [illegible] دعواه وهذا ايضا يدل على [illegible] الصدق
على النبي لان هذا يكون ايضا دليلا على صحة نبوة النبي عليه لان الكرامة انما تظهر على يد من هو مؤمن معتقد
للرسول تابع له فلو لم يكن نبوته حقا لما ظهر اي دفع على يد متابعيه ومعتقديه وعلى هذا خرج
جواب الشبهة الثانية لانه [illegible] قال الفصل السادس في الحشر الخ اقول اختلف اهل العالم
في المعاد فقال المحققون من الاولين والاخرين بجوازه وان اختلفوا في معناه لما ستعلم من مذاهبهم
وانكره الطبيعيون مطلقا وتوقف فيه جالينوس [illegible] انه ما عرف ان النفس الانسانية هل هي المزاج
او جوهر باق بعد فناء البدن فتبطل ولا يعود لما ثبت عنده ان المعدوم لا يعاد ثم القائلون بالمعاد
اختلفوا فمنهم من قال ان المعاد هو الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين لاعتقادهم ان النفس جسم
اما هذا الهيكل المحسوس او جسم داخل فيه وهو الاجزاء الاصلية كما علمت من بعضهم ومنهم من ذهب الى
انه روحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين مثل افلاطون وسقراط وارسطاطاليس ومنهم من قال
انه جسماني وروحاني وهذا على وجهين احدهما ان يكون الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم ويتعلق به
الروح او يتعلق بجسم اخر من غير اعادة الجسم الاول وهذا مذهب فضلاء من اهل العلم كالغزالي والفارابي
ومن تابعهما الثاني ان يكون الروح جسما لطيفا سماويا ويعاد الجسم الاول ويرد فيه الروح وهو
قول كثير من المسلمين واكثر النصارى ثم القائلون باعادة الجسم قال بعضهم ان الله تعالى يعدمهم بالكلية
وامتنع الباقون عن اعادة المعدوم الصرف فقال فريق منهم ان الله يفرق اجزاءه التي لا تتجزى ثم
يولفها وقال اخرون اذا عدم الشيء بقيت ذاته المخصوصة فمعنى العود يعطيها الله الوجود وهو
قول جمهور المعتزلة بناء على ان المعدوم شيء وهذا ما ذهب اليه الفريقان وهو يقتضي امتناع العود
لان كل معدوم لا بد وان يعدم شيء عن نفسه بالكلية وذلك لان الشيء لا يعدم الا وان يعدم عنه شيء فان
عدم ذلك الشيء بالكلية فقد صح انه لا بد لكل معدوم ان يعدم عنه شيء بالكلية وان عدم بعض ذلك الشيء
فيعود الكلام في ذلك البعض المعدوم انه هل عدم بالكلية او عدم منه شيء وعلى هذا اما ان ينتهي
الى ما عدم بالكلية او يذهب لغير نهاية بان يعدم من كل معدوم بعضه ومن ذلك البعض بعضه

الى غير النهاية فان وقعت فهو المطلوب اذ لو لم يجز عدام الشيء بالكلية وان ذهب بغير النهاية لم نترك اجزاء غير
بعضها موجودة وبعضها معدومة فجميع الابعاض الموجودة فيه غير ما هو المعدوم فيه وحينئذ لم يكن الا بعض الاجزاء
شيء من ذلك المعدوم موجودا اذ الا لما كان جميع الابعاض الموجودة جميعها بل بعضها هذا خلف فعلم ان
الشيء اذا عدم بالكلية والمعدوم يدرن ذلك الشيء لا يكون هو هو لان الشيء انه من حيث انه محال ذلك
القائل اعادة المعدوم ممتنع فعليه القول بالمعاد الجسماني ولو ذهب الى المعاد الجسماني فقد ناقض
في كلامه احتج الاولون بايات الى القائلون باعدام الشيء بالكلية احتجوا بايات منها قوله كل شيء هالك
الا وجهه والهلاك الفنا فيلزم ان لا يبقى شيء فان قلت الهلاك خروج الشيء عن كونه منتفعا به يقال
هلك المال واستهلكه اذا خرج عن يده او تغير عن حاله انه فني بالكلية قلت لو كان الهلاك هو الفنا فقد ثبت
المطلوب ولو كان الخروج عن كونه منتفعا به يلزم ايضا فنا الاجزاء الانها لو بقيت لكانت منتفعا به
لصلاحيتها ان يتركب منها الاجسام فوله هذا خلاف الظاهر لان مفهوم الاول والاخر بحسب اللغة والعرف
المتقدم والمتاخر بالزمان لا بشيء اخر وغير ذلك مجاز والاصل عدمه قوله لا م النفاس انما لا م ان المعدوم
بالكلية لو اعيد لما كان هو بل مثله عن النزاع ولو كان هذا صحيحا للزم عليكم ايضا لان الانسان المعين ليس هو
الاجزاء فقط بل هو عبارة عن الشيء الحاصل من تلك الاجزاء مع هيئة اجتماعية وصفات مخصوصة من المزاج و
التركيب والتعين ولا شك في انعدام هذه الاشياء وان بقيت الاجزاء فلو لم يكن المعدوم بالكلية معادا لم يكن
لا يكون الحاصل من تلك الاجزاء انيا ما عدم اولا فلو بطل المطلوب اي الخلاص عن الورود ابدا لوالى على
اعادة كل معدوم ممكن ان نعد العود ممكن في نفسه والصادق اخبر عنه فوجب القول به اما الاول وهو
ان العود ممكن فلان الامكان نعتبره بالنظر الى القابل والفاعل اذ يجب ان نكون المعدوم ممكن العود والى على
مثل السابق حتى يمكن العود وكلاهما حاصلان اما بالنظر الى القابل فلما مر في صدر الكتاب من جواز العود
واما بالنظر الى الفاعل فلوجوده لما مر من حاصل كون الله تعالى قادرا على الايجاد والثاني كونه عالما بما عنه
اجزاء كل شخص ليمكنه اعادة ذلك الشخص وكلاهما حاصلان اما كونه قادرا فلما مر واما كونه عالما
فلما مر انه عالم بالجزئيات واما ثانيا فلما ان الصادق قد اخبر انه في قول الانبياء عليهم السلام على ذلك مع
موسى عليه السلام فانه لم يذكر وما نزل عليه في التورية كانه ما اخبر له ذكر الساعة ولعل هذا معنى قوله
ان الساعة اتية اكاد اخفيها قوله ويمكن حمل ذلك على المعاد الروحاني اي حمل ما ذكر في الانجيل على
المعاد الروحاني لتشبيههم بالملئكة لكونهم روحانيين وعلى المعاد الجسماني لاعتقاد اهل الملة ان الملئكة
اجسام وعلى الروحاني والجسماني معا لان الملئكة ايضا ارواح واجسام وعليه اكثر المصادر قوله
تثبيت بالتواتر نصوص الانبياء عليهم السلام لانهم صرحوا ان المراد ما دل عليه ظاهر هذه الالفاظ وان هذه

الالفاظ نصوص فيه وكثرة ما يفيد العلم ان المراد ظواهرها مثل قوله تعالى كما في قوله تعالى قال من يحيي العظام
وهي رميم وقوله تعالى ايحسب الانسان الن نجمع عظامه وتسيافي قوله تعالى اذا كنا عظاما نخرة دليل على الظاهر
وكذا قوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وما ذكرتم في الوجه الثاني وهو ان المعاد
الروحاني لا يفهمه اكثر الناس فلذكر المعاد الجسماني يدل على المعاد الروحاني يصح معنى قوله تعالى نصح
بدلا من الاسم لانه لا يكون في كلامهم مطابقا او يكون مطابقا ولكن لا يفهم الكل ولان المثل انما يصح ان لو كان المثل
وهذا المثل يتصرف العامة في فهم ما هو المقصود لان مفهوم مساق للمطالب فلا يجوز العمل به قوله
ولعل مراده بالمعاد الروحاني قطع تعلق النفس عن البدن لان تعلقها بخروج عن عالمها الروحاني
اسعمالها ثانيا لاستقبال الجسمانية فيكون قطع تعلقها رجوعا الى عالمها قوله اعادة ان الكل بل الاجزاء
الاصلية واجزاء اصلية والمراد بالاصلية ههنا ما يكون للكل لان قبل الاكل وبالفضلية ما يحصل بالغذاء
اجزاء الماكول التي اكلها الاكل اصلية للماكول وفضلية للاكل لانها صارت غذاء له فيرد اصلية الماكول الى
صاحبه وفضلية الاكل الى الماكول وتبقى اصلية الاكل معها فصل في سائر السمعيات
احوال الاخرة في انفسها ممكنة والله عالم بالكل وقادر على الكل والصادق اخبر عنها فلزم العلم بوجودها
اما انها ممكنة فلان عذاب القبر اما للنفس او للنفس مع البدن وكل منهما جائز اما اذا كان للنفس فظ
لجواز بقاء النفس كما ان يعذبه الله في القبر كما يشاء ولانها لما حلت البدن حلول السريان كالدهن في
جرم اللوز وتلذذت باللذات الجسمية والعقلية معه ومنه وبه ومعه وله وتجنب بهما الاماني والاماني
بها وما فيهما لا يدرى غيرها الفتة غاية الالف وصار هذا عادة وطبيعة لها فاذا جاز فيها وامرنه
بحسم منا كره واجتوابه بالانفاق والحسن ان وجد منها ان لكل عن الاماني والاماني وجاز ان يجعل الله
عقابها الوديعة او اطلاقها الوديعة عن احسان بنيتها واما النفوس المتنعمة بالمعارف و
اللذات الاخروية فلكونه بيسر ولها ويرضه الله تعالى واما اذا كان للنفس مع البدن فايضا لا كلام في وضع
لجواز ان يحصل للبدن اسباب يخلق الله تعالى ما ينعدم بها النفس على اقامة النفس لوجه ما لا يدركه الحس
او بالوجه الذي كان في حالة الحس او بغير ذلك الوجه لكن بدون الروح الحيواني والنباتي لفنائهما وبعد الحكم
الوجوه في مثال في بعض احوال النوم والمرض لانهما تقرب الموت وحالة مثل النوم والمغشي عليه والمصروع باسباب
ظاهر لانه الاسباب ضعيف ان القوى الحيوانية والنباتية بعدم في هذه الاحوال اعني علقها كاملا
فتخلص النفس عن منازعتها فتلوح لها منامات صادقة ومشاهدات مطابعة للاجابة وتقر الاشيا
حلقة عن العوائق الموجودة البدنية ولا تنزيم البدن لكون العذاب للنفس كما مر بل ومر واما القبر
فلان ما هو المشهور غير خارج عن حد الجواز لان الجسم الطويل العريض ممكن وما قيل في تأويله

الاعمال السيئة التي يسال عنها ويواخذ بها كانه يمر عليها فلا بد وان يطول ذلك بكثرة تلك الاعمال
ويقصر بقلتها كما هو منقول ان الصراط يطول لمن كان سيئاته اكثر ويقصر لمن كان اقل فانها غير مجاوز
على احوال وكذا الميزان اما هو المشهور اي الميزان المشهور ونوزن به صحائف الاعمال او المراد
منه ميزان الحساب العباد بسبب ما يظهر جواز اجلها او تسويتها وبعض الصالحين وكذا
انطاق الجوارح امر ممكن على حسب النطق بها اصوات مقطعة دالة على المعاني على ما نوه الخصوص غير
الجمادات الى ان يمكن منها حصول اصوات مقطعة لا سيما عن غير الجمادات ومنهم من اول احوال الجنة
والنار بما لا يمتنع ان يدرك لذة او الما كان المدرك لذلك انسانا فقد علم ان النفس بما يشير اليه كل احد
بقوله انا والبدن وغيره من الاجسام الموصوفة بالكيفيات الطعمية وغيرها اله وواسطة للنفس
في الادراكات فالبدن اله وغيرهما ذكر واسطة ولا خفاء ان اللذات والالام سواء كانت جسمانية او روحانية
بالحقيقة ضروب من تاثير النفس وانفعالاتها اذ هي تؤثر وتنفعل عن الاشياء فيحصل لها ضروب
اللذة والالم ويكون كل نوع او كل صنف من اللذة او الالم نوعا او صنفا من التاثير فيحصل للنفس
ذلك التاثير فحصل تلك اللذة او الالم سواء كان بواسطة الة او بواسطة او لا يكون ففي هذه الحال النوم
فانا ندرك فيها ادراكا كان بالحواس ونلتذ ونتالم بانواع اللذات والالام واصنافها من الملموسات
والطعومات والمنظورات وغير ذلك التذاذا وتالما فوق ما في اليقظة بدون البدن وبدون توسط
الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات فانا ندرك لذة الوقاع بدون محله ولذة الاكل بدون
موضوعه فان قيل ذلك في النوم انما يكون بواسطة الخيال فان الصورة الخيالية فيه عند تعطيل
الحواس واستغراق النفس في تدبير احوال النوم تتعدى الى الحس المشترك فيلوح على النفس على انه مبصر
على سبيل استعمال النفس بالمتوهم فيدرك اللذات والالام على ذلك الوجه وهذا المعنى مفقود بعد البدن
فكيف يتصور ذلك قلنا نعم قد يكون بسبب ذلك ذكر اصناف الملائم وقد يكون بسبب من اسباب عالم
القدس وذلك يكون من قبيل الالهام والكشف بمطالعة اللوح او غير ذلك ونحو التعبير فكل ذلك لا
نضر بما نحن نذعي ان النفس تدرك اللذات والالام بدون توسط الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات لا
انها بسببه فجاز ان يكون السبب فيض رحمة الله وسخطه او غير ذلك من جهة الملائكة والروحانيين حال
في حالة النوم وقد يكون مثل ذلك في حالة اليقظة ايضا كما يشهد للواغلين في الارتياض والمتعمقين
في الاغواص عن الاعراض الامارة في حالة اليقظة بدون الوسائط العنصرية من اللذات والالام ما
لا يسع في فهم غيرهم ولا يتصور عقل من سواهم حتى يلغم الامعان في ذلك اشتياق انفسهم الى قطع علائق
النفس عن البدن رجاء لاستيفاء تلك المعاني واذا عرف هذا علم انه يجوز ان يحصل للنفس لذات والام

اوله

اما على الطابع

غاية

المعف

قصد كها

اما بعد ووسطا او وسطا غير جسم بان يكون من فيض رحمة الله او سخطه او من تصورات النفس فان تصور اللذة
ملذ بها والالم لها كما مر كصورها فيما لم يقر بذلك بان للتصورات المستتبعة من خلافى الناس اثر اكادا
تصور الشيء بالامعان وتشوق فيه يحس لا يسمع من احد من [illegible] اخر من العوى وغيرها كما في الصبر
ذلك الشيء كما اذا تصور الماشي بالامعان وقد يعتد الانتهاء وكذا في غير ذلك فمثل التصورات التي يحصل
قد يفيد بقاء الانسان كما يكون يكون في وجوده لا سيما اذا لم يكن للنفس شغل في احوال البدن او تخدار
انها تستعد من اللذة والالم حظا وافرا اشد مما يكون في حالة التعلق بالبدن فلا اشتغال فيه و
احوال الجنة والنار انما يكون من هذا القبيل بعضها فالنوم ولا خفاء ان امثال هذه تمتعها
يكون من قبيل الخيالات الغير الجمعية الغير المضبطة التي لا عبرة بها كاحوال النوم وصنف من الصور و
احواله فلا عبرة بها وقد عرفت مما ذكرنا ان الامور الحسية ممكنة بالنظر الى القابل والفاعل الا انه
في سعة قدرة الله تعالى وكمال حكمته فان كمال خلق العباد وتتمم احوالهم اجرا وزجرا انما يتم بذلك على ان الجلال
بالمكان ما نطق بالنصارى والجمال وكمال حكمة الله لا يختص بهذا الاعمال في قدرته على ذلك
فان في قدرة الله ورحمته لسعة التضييق عليه لا يرى شيء مما يجري بهذا المجرى الاستحالة بوعن جميع ما سواه
في جميع ذلك بحر ذكر فيكون سبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون واما العقل فلكونها احوال
الاخرة توجد اخرها لو اللذة هي ادراك ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك
ما هو عنده شر وافة من حيث هو كذلك وانما قيل عند المدرك لان اللذات والالام تختلف باختلاف
الامزجة والطبائع فان الانسان قد يلتذ بما لا يلتذ به غيره وقد يتالم بما لا يتالم به غيره وقد يلتذ بنوع وجود
ما هو خير عنده وان لم يكن ذلك موجودا وانما قيل من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون خيرا من جهة كونها
من جهة كما ان المسك لو يكن من حيث الرائحة كريهة من حيث الطعم فادراكه من حيث الرائحة كمال ومن
حيث الطعم شر وافة ثم قالوا اما هو عند النفس جهر فقد يكون باعتبار عالمها الروحاني وقد يكون باعتبار العالم
السفلي وما يكون بحسب الها بالاعتبار الاول واجب الوجود ثم بعده ما كان اقرب منه من الموجودات
الكاملة كالعقول والنفوس وغيرها وما يكون خيرا بالاعتبار الثاني نيل الشكر والحمد والكرامة
والرياسة كما ان خير البدن وشره ايضا يختلف فان الخير عند الشهوة هو الطعم الملائم والمنكح الموافق
وعند الغضب الغلبة ثم اللذات العقلية اقوى من اللذات الحسية وكذا الالام العقلية اقوى من الالام
الحسية لان اللذة لما كانت ادراك الملائم فكلما كان الادراك اكمل والمدرك افضل كانت اللذة اتم
والادراك العقلي اكمل لانه يدرك كنه الشيء وعوارضه دون الحس فانه لا يدرك الا بعض العوارض
كما في الاحساس بالبصر فانه لا يدرك الا ظواهر الاجسام من السطوح والالوان والاضواء وط

ان لو كان العقل افضل وكذا حكم الالم فاذا تحصلت النفس عن علائق الجسمانيات العائقة لها عن عالمها حصل لها
اللذات والالام بحسب الاستحقاق ثم وما بالجسم واذا عرفت هذا فنقول النفس اما ان تكون موصوفة بالكمالات العلمية
والعملية او لا تكون ح غير الموصوفة اما ان تكون الموصوفة باضدادها او لم تكن والموصوفة باضدادها
اما ان تكون الاضداد لها راسخة او لم تكن فحصلت اربعة اقسام الاول الموصوفة بالكمالات العلمية والعملية الثاني الخالية
عن الكمالات اما عن الشيئين او من احدهما الغير الموصوفة بالاضداد الثالث الموصوفة بالاضداد الرابع الموصوفة
الغير الراسخة والاولى هي من اهل السعادة واللذات السرمدية والثانية من اهل السلامة اي تكون سالمة من
العذاب والالم والثالثة هي المخصوصة بالعذاب الابدي والشقاوة السرمدية والرابعة فهي ترجو زوال عذابه ثم اسوا لحقه
ثم الخالية عن الكمال المشتاقة به اشد عذابا من غيرها اي من غير المشتاقة لان الكامل ح يكون عندها خير وعلم من
تكول [illegible] كالماهو عندها فيكون شاملا بخلاف الغير المشتاق والبله وهي النفوس الساذجة التي على عليها
سلامة القلب وقلة الاهتمام بالامور الدنياوية اقرب الى السلامة لكونهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين
اليها فالسعادات الاخروية عندهم بمنزلة الصحة والسلامة الحاصلتين من الاحتماء والاستعمال الادوية
والاغذية النافعة الموجبة لقلة المواد الردية والاهتمام له الامراض الحاصلة من عدم الاحتماء واستعمال
الاغذية والادوية المضرة الموجبة لاجتماع المواد المفضية الى الامراض والالام المسماة من فعل ما على خارجي
ومذهب الملحدين يعكس ذلك بهذا القدر انهم ونسبة نظرا دقيقا في [illegible] اللذات الى الملائم المسفر البعد
اللذة بالعلوم والاخلاق الراسخة [illegible] ولذا في ما في المعز مان سطر [illegible] الجميع ليس هذا الا
[illegible] بالطوارح كيف يعلم ما ذكروا انحصار اللذات والالام فيما ذكر والجواز ان يكون انواع اخرى مع ذلك
ايضا واشار بهذه الى تحسين اهتمامها الامر بسكناه السهو قال الفصل السابع عشر الحج اقول الايمان
في اللغة التصديق وفي الشرع مختلف فيه فقال المحققون هو تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به تفصيلا
ما علم بالضرورة مجيئه به بحرح ما لا يعلم بالضرورة ان النبي عليه جاء به كالاجتهاديات فمنكر الاجتهاديات
بالاجماع ونحوه [illegible] ان الايمان هو المعرفة والاقرار اي العلم بما جاء
النبي عليه والاقرار به وقالت المعتزلة الايمان هو مجموع الطاعات ونقل عن السلف ان الايمان هو التصديق
بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ونقل عن علي رضي الله [illegible] قال الشافعي رح معرفة بالقلب و
اقرار باللسان وعمل بالاركان اما الاسلام فهو بمعنى الاستسلام اي الانقياد لغة وفي الشرع الخضوع وقبول
قول الرسول فان وجد معه اعتقاد والتصديق بالقلب فهو الايمان والا فلا فالايمان اخص من الاسلام و
لهذا قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم بين انه
ليس في قلوبهم تصديق الرسول ولكنهم قبلوا قوله واظهروا الخضوع [illegible] وانقادوا للنبي عليه [illegible] و

الاولى

الايمان والاسلام لسؤال جبرائيل عليه في الحديث المشهور الذي رواه عمر بن الخطاب رض ان جبرائيل عليه سال النبي عليه
فقال يا محمد اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره
فقال صدقت قال فاخبرني عن الاسلام قال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم
الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قال صدقت فما ذكروا في تعريف
الايمان والاسلام محل لما فصله النبي عليه فيهما ومن هذا علم تغاير الايمان والاسلام واطلاق احدهما على الآخر
جائز بطريق التجوز ثم الاسلام يطلق على دين محمد عليه يقال دين الاسلام كما يقال دين اليهودية والنصرانية قال الله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام وقال ومن يبتغ غير الاسلام دينا وقال النبي عليه ذاق طعم الايمان من رضي بالله ربا وبالاسلام
دينا وذهب قوم من المتكلمين الى ان الايمان هو الاسلام والايمان مترادفان واستدلوا على ذلك بوجوه الاول
هو التصديق بالله والاسلام اما ان يكون ماخوذا من التسليم وهو تسليم العبد نفسه لله او يكون ماخوذا من
الاستسلام وهو الانقياد وكيف ما كان فهو راجع الى ما ذكرنا من تصديقه بالقلب واعتقاده انه لا شريك له
والجواب لا م ان الايمان هو التصديق بالله فقط والا لكان كثير من الكفار مؤمنين لتصديقهم بالله بل هو تصديق
الرسول بكل ما علم مجيئه به بالضرورة تفصيلا [illegible] لكن لا م ان التسليم ههنا تسليم العبد نفسه لله لاحتمال ان يكون
بمعنى الاستسلام وهو الانقياد لان اهل معاني التسليم الانقياد [illegible] الجواز الانقياد ظاهرا
من دون التصديق بالقلب كما ذكرنا قبل قوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقوله ان الدين عند الله
الاسلام يدل ان دين الله هو الاسلام وان كل دين غير الدين غير مقبول والايمان دين لا محالة فلو كان غير الاسلام لما كان
مقبولا وليس كذلك والجواب ان الايمان الذي هو التصديق فقط دين بل الدين مجموع الاركان المعتبرة
في كل دين من كالاسلام بتفسير النبي عليه ولهذا يقال دين الاسلام ولا يقال دين الايمان وبهذا ظهر
اخر ومعنى الاية ومن يبتغ دينا غير دين محمد فلن يقبل منه لو كانا متغايرين لصح ان احدهما دون الاخر و
لصح ان يقال مسلم ليس بمؤمن والجواب ان عدم [illegible] عدم الانفكاك لا يوجب اتحادهما معنى وايضا
[illegible] كلهم مسلمون بالمعنى المذكور غير مؤمنين فصح احدهما دون الاخر ثم او لو الاية بان
المراد اسلمنا استسلمنا اي انقدنا واخبر بان سؤال جبرائيل عليه ما كان عن الاسلام بل عن شرائع الاسلام
واسند واضيف الى بعض الرواة والجواب ان الاسلام ههنا ينبغي ان يكون بالمعنى المذكور [illegible] بين الاسلام
والايمان [illegible] نقول من ادعى الايمان [illegible] في هذا التاويل والمسطور في الكتب المعتبرة من الصحيح
[illegible] منها مثل المصابيح والاربعين وغير ذلك ما ذكرنا ولا معارضة بنقل الرواية العربية المخالفة
للظاهر هذا وما نقل من كلام الفريقين مع زيادة مجموع المجموع انه يجب على الشارح [illegible] ان يكون الاسلام
ان يكون مع ذلك اسلاما حاصلا عن [illegible] التاويل والتفسير موافقا للعقل وههنا [illegible] ان كلام الله [illegible] صريح

في المعاني وسؤال جبريل عليه السلام عن كل منهما على حدة دال على التغاير ثم جواب النبي عليه السلام بتصديق جبريل عليه السلام المراد
من عطف المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات في كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام وهذا موافق للعقل لما أن الإيمان
هو التصديق ضرورة لغة وعرفا ولما علم أن الدين ما يكون مشتملا على الأركان المعتبرة في ذلك الدين وبعد بعثة
النبي عليه السلام كان كذلك وبقوله عليه السلام بني الإسلام على خمس وذكر الخمس المذكور في الإسلام ثم اللهم معتبر
المؤمنين أن الإيمان في ظاهر الشرع إنما هو الإقرار وحصول الإقرار للدلالة على الاعتقاد ولما كان تمام الاعتقاد
والإسلام أيضا كذلك لكن من نظر إلى ظاهر الشرع ذهب إلى أنهما واحد وأيضا فإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص
لأن الإقرار لا زيادة فيه ولا نقصان ومن نظر إلى الحقيقة ذهب إلى التغاير وقابلية الزيادة والنقصان وهذا أيسر
هذا الموضع ثم الإسلام على الوجه الذي ذكره النبي عليه السلام جاز أن يكون مع الاعتقاد والتصديق وهو الإسلام
الحقيقي والشرعي لأن الإسلام صار لقبا لدين لا يكون كذلك لا يكون إسلاما حقيقيا وإن عد إسلاما في ظاهر الشرع وهذا هو
المراد في قوله تعالى قالت الأعراب آمنا الآية والأول هو المراد بقوله تعالى إن الدين عند الله الإسلام وقوله تعالى
ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو مساو للإيمان في الوجود لأنه يعني الإسلام بهذا المعنى يعني
التصديق ضرورة ولكن يعني التصديق يعني الإسلام بهذا المعنى لأن من المحال أن يصدق الإنسان كل ما علم
مجيء الرسول به بالضرورة تصديقا قطعيا ولا يأتي بالأركان الخمس هذا أعني بهذا الموضع وأما الكفر فهو في
اللغة الستر وإنما سمي الكافر كافرا لأنه يستر الحق وفي الشرع إنكار شيء مما علم مجيء الرسول به بالضرورة ولا
يكون بين الإيمان والكفر واسطة إذا فسر الإيمان بالتصديق كما فسرنا لأنه يعني يصدق الرسول بكل ما علم
بالضرورة مجيئه به يعني الإيمان ومتى لم يصدق هذا سواء كان بإنكار كل ما علم بالضرورة مجيئه به أو بإنكار البعض
هذا المنتسب من وصل إليه دعوة النبي عليه السلام أما إذا لم يصل [illegible] عنه الإيمان والكفر لأنه حينئذ لا يكون مصدقا
ولا مكذبا وحكمه يجيء أما إذا فسر الإيمان بمجموع الطاعات من التصديق والإقرار والعمل بالأركان فيتحقق
الواسطة لأن من صدق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به وترك شيئا من الطاعات لا يكون مؤمنا لأنه
ما حصل المجموع الطاعات ولا كافرا لأنه ما أنكر شيئا مما جاء به النبي عليه السلام والمعتزلة يسمون هذا القسم منزلة بين
المنزلتين وما لبث الخوارج من ترك شيئا من العبادات فهو كافر فعلى هذا لا يكون بين الإيمان والكفر أيضا
واسطة لأنه من أتى بجميع الطاعات فهو مؤمن ومن أخل بشيء منها فهو كافر ثم الدليل على أن الطاعات
ليست جزءا من حقيقة الإيمان أنه لو كان كذلك لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكرارا لكونها داخلة في حقيقة
الإيمان وبالمعصية نقضا لأن عدم المعصية طاعة فيكون جزءا من الإيمان فتقييد الإيمان بالمعصية يكون تقييدا للكل
ببعض جزئه فيكون شيئا لم يستعملوه الذين لم يخلطوا وهذا أيضا من قبيل تقييد الإيمان
بالطاعة لأن عدم المعصية طاعة وههنا ما يعتقد بتقييد الإيمان بعدم المعصية ظاهر في هذا الكلام يدل

على إمكان خلط الإيمان بالمعصية وإلا لما حسن نفيه في معرض المدح لمن لم يخلط احتج من قال إن الطاعات من الإيمان
بوجوه أن فعل الواجبات هو الدين والدين هو الإسلام والإسلام هو الإيمان إذ لو كان غيره لما قبل [illegible]
الإسلام أما أنه كان الإيمان غير الإسلام ولو كان غيره لما كان مقبولا فيلزم أن فعل الواجبات هو الإيمان
والجواب منع أن الإيمان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولا وإنما يكون كذلك أن لو كان الإيمان دينا وقلنا
هذا في حيث [illegible] أن الدين اسم لمجموع الأركان المعتبرة لا التصديق وأيضا الواو يدل أن ما لا يكون
إسلاما لا يكون الصلوة ولا غيرها من الطاعات [illegible] غير الإسلام ولما كان هذا إبطالا [illegible]
ولئن سلمنا ذلك لكن لم [illegible] التصديق والإيمان على الطاعات [illegible]
صدق الإيمان عليها لكونها [illegible] للتصديق والاعتقاد لو كان الإيمان عبارة عن التصديق لكان قاطع الطريق
الذي صدق الرسول مؤمنا لكونه مصدقا لكنه ليس بمؤمن لأنه يخزى والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي
والذين آمنوا معه وفيه نظر لأن هذا إنما يصح أن لو كان الواو للعطف أما إذا كان ابتدائية [illegible]
لا يلزم كون المؤمنين مع النبي عليه السلام في عدم الإخزاء والظاهر أنها ابتدائية لأن قوله تعالى بعد ذلك يسعى نورهم
بين أيديهم وبأيمانهم ظاهر أنه خبر لقوله تعالى والذين آمنوا معه ولئن سلمنا أنه عاطفة لكن المراد بالذين آمنوا
معه الصحابة بلا دليل لقوله تعالى معه لأن الذين آمنوا مع النبي إنما هم الصحابة قوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم
ذكر المفسرون أن المراد بالإيمان ههنا الصلوة أي صلوتكم إلى بيت المقدس قبل تحويل الكعبة والجواب
لم لا يجوز أن يكون المراد التصديق بجواز تلك الصلوة [illegible] لأن الإيمان عندكم مجموع
الطاعات لا الصلوة وحدها في أن الإيمان هل يزيد وينقص أم لا الذين قالوا إن
الإيمان هو التصديق منهم من قال إنه لا يقبل الزيادة ولا النقصان وقال آخرون إنه لا يقبل النقصان لأنه
لو نقص لما بقي إيمانا لكن يقبل الزيادة بالإيمان المذكور في الكتاب ولقوله عليه السلام من أحب لله وأبغض لله
وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان وقال من ذهب إلى أن الإيمان هو مجموع الطاعات إنه يقبل الزيادة
والنقصان بزيادة العبادات ونقصانها وقال الإمام هذا البحث لفظي لأن المراد بالإيمان إن كان
هو التصديق فلا يقبلهما وإن كان الطاعات فيقبلهما ثم ذهب إلى التوفيق فقال الطاعات مكملة للتصديق
فكل ما دل من الدلائل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا إلى أصل الإيمان الذي هو التصديق
وما دل على كونه قابلا لهما فهو مصروف إلى الإيمان الكامل هذا ما ذكره وهو أن الإيمان قابل لهما سواء
كان بمعنى الطاعات وهو ظاهر أو بمعنى التصديق لأن التصديق بالقلب هو الاعتقاد الجازم والاعتقاد
قابل للشدة والضعف لأن الاعتقاد بأجلى البديهيات كقولنا الشيء إما موجود أو لم يكن أقوى الاعتقادات
ثم الاعتقاد بما هو دونه كقولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية وقولنا الكل أعظم من الجزء والواحد
نصف الاثنين

ثم الاعتقاد باحد النظريات كوجود الصانع ثم ما دونه ككونه واحدا ثم ما دونه ككونه مريدا وعلى هذا الى
الاخفى مثل الاعتقاد بان العرض لا يبقى زمانين واذا كان كذلك كان الايمان قابلا للزيادة والنقصان
على انه يجب علينا متابعة كلام الله وكلام رسوله عليه السلام وقد علم ان كلامهما دال على ذلك وفرع العقل الاول
ان هذا الخلاف في الرجوع الى اعتبار ظاهر الشرع وباطنه صاحب الكبيرة مؤمن مطيع بايمانه
عاص بفسقه وعند المعتزلة ليس بمؤمن ولا كافر اما انه ليس بمؤمن فلانه ما اتى بجميع الطاعات التي هي الايمان
لان الكلام عن الكافر من الطاعات واما انه ليس بكافر فلانه مصدق وعند الازارقة مشرك لانه يعمل عملا لله
وعملا لغيره وهو نفسه او الشيطان او غيرهما واختلفوا في الكافر كما ذكر في الكتاب في سبيل الكبرهما ورد عليه
وعيد الشارع كقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وكذا ما يقولوا امثال ذلك قوله
وعند اصحاب الكبائر من اهل الايمان من قطع بخروجه من هذا الشرك لان المشرك لا يكون من اهل الايمان ثم
ذهب ابو هاشم واتباعه ان الطارئ يزيل المتقدم بطريق الموازنة اي تقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب
فيسقط المتساويان منهما ويبقى الزائد معناه ان العبد مثلا اذا فعل فعلا استحق به قدرا من الثواب
ثم فعل ما استحق به قدرا من العقاب فان كان القدران متساويين سقط الاستحقاق وصار العبد ولا يعاقب
ولو كان احدهما اكثر يسقط الاقل وما يساويه من اجزاء الاكثر ويبقى الزائد كما اذا استحق عشرة اجزاء
من الثواب واستحق تسعة اجزاء من العقاب يسقط استحقاق العقاب بالكلية ويسقط من استحقاق الثواب
مقدار تسعة اجزاء ويبقى جزء واحد من استحقاق الثواب وهذا يسمى طريق الموازنة وقال ابو علي من المعتزلة
واتباعه انه يبقى الطارئ بحاله ويسقط من السابق بقدره كما اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم استحق
تسعة اجزاء من العقاب بحاله ويسقط من استحقاق الثواب تسعة اجزاء ويبقى جزء واحد من استحقاق الثواب
واذا استحق تسعة اجزاء من الثواب ثم استحق عشرة اجزاء من العقاب يسقط التسعة ويبقى عشرة اجزاء من
العقاب وهذا يسمى طريق الاحباط واحتج الامام على ابطال الموازنة بانه لو بطل الاستحقاقان المتعارضان
فلا بد وان يكون كل منهما مؤثرا في عدم الاخر والتأثير اما ان يقع معا او على التعاقب والاول باطل لان
المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر والعلة لا بد وان يكون مع المعلول فلو حصل العدمان معا
لحصل الوجودان معا مع ذلك العدمين وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال والثاني وهو حصول التاثير
على التعاقب محال لان المغلوب لا يعود غالبا هذا ما قال وفيه بحث لجواز ان يكون الفعل الاخر الذي
حصل به الاستحقاق والباقي مؤثرا في عدم الاستحقاق السابق واذا بطل ذلك الاستحقاق لا يحصل به الاستحقاق
لحصول اجزائه وهو معنى الاستحقاق واحتج ايضا على ابطال الاحباط بانه اذا استحق عشرة اجزاء
من الثواب ثم استحق عشرة اجزاء من العقاب فليس اسقاط احدى الخمسين اولى من اسقاط الاخرى

لان اجزاء الثواب لما كانت متساوية كان اسقاطها انما بعضها اذ هي مساوية وحدها يسقط بمجموع العشرة وهو ظلم ولا يسقط شيء منها
وهو يبطل الاحباط وبين مذهب اهل السنة ان الاستحقاق فيما يبتني على احوالها ما ذكر وفيه نظر لان الجمع
بينهما من اصلا لا بالماهية ولوازمها وذلك ظاهر ولا بالعوارض ايضا لكونهما معدومين فيحكم اجتماعهما عن
حكم الاخرى واذا كان كذلك فاسقاطهما ايضا لا يكون بالتساوي والترجيح من غير مرجح او مع مرجح اما ان يكون في
الماهيتين بوجه وهو اجزاؤهما باطلا والاحتمالان ما لنا كما اذا كان الحصر على احد عشر ثم بعد الاخر له خمسة حتى تقع
خمسة فبطل الاول لاستحقاقه خمسة لا بفعل استحقاق واخر خمسة يبطل ثم من البائس من قال انما ابو عبد الوارد في الكتب
المنزلة انما هو للتخويف واما بفعل الابدال فلا يوجد البتة واحتج عليه بوجوه ان ذلك العقاب ضرر خال عن
النفع فيكون قبيحا لا يكون بالحكيم العادل الغني اما انه ضرر فظاهر واما انه خال عن النفع فلانه لو كان فيه نفع
النفع فذلك النفع اما ان يعود الى الله وهو منزه عن ذلك او الى المعذب وذلك معلوم البطلان او الى غيرهما لان ايصال
الضرر الى حيوان لاجل ان ينتفع به حيوان اخر ظلم وايضا الله قادر على ايصال نفع ذلك الحيوان بغير ضرر
هذا فيكون هذا ايضا قبيحا ان التكليف ان كان خاليا عن الحكمة كان الفعل عبثا لا يليق بالرحمة والحكمة
وان كان مشتملا عليها فلا يعود الى الله لكونه منزها ولا يعود الى الغير لان اضرار الحيوان لاجل حيوان اخر
لا يليق بالرحمة ولو عاد الى المكلف فتعذيبه لاجل ترك نفعه غير لائق بالرحمة والحكمة هذا يجري مجرى من يقول
لعبده حصل النفل هذا اللائق لينتفع به واذا قصر العبد فيه يلحق به ذلك المولى ويقطع اعضاءه جزاء
لاجل انه قصر في تحصيل ذلك اللائق لنفسه ان جميع افعال العباد من موجبات فعل الله تعالى فكيف يحسن
التعذيب والجواب عن هذه الوجوه الثلاثة ان نفع التكاليف عائد الى المكلف وهو في الدنيا والاخرى اما
من اتى ما امر الله ورسوله عليه السلام وكف عما نهى الله ورسوله عليه السلام يخلو من مشتري له ولسانه ويستفيدون
بحسن واحسانه فيحبونه ويرغبون في طاعة الله ورسوله ويحترزون عن المعاصي ونحو ذلك يحسن سعيهم ويكفون
عن الشر فيسلم صومهم في الدنيا والاخرى يظهر الصلاح والامن والراحة واذا خالف الاوامر والنواهي
يصل شره الى الخلق ويشتد الخلق اليه ويرتفع الامن والصلاح ويظهر الفساد في الارض ويصل شرهم الى
الخلق في الدنيا والاخرة ولا يشك ان نظاما مثل هذا النظام حسن في نفس الامر وان لم يكن فيه نفع اصلح
ان فيه ينبغي ولون المطلوبين والصالحين على ان مخالفة حكم المنعم بكل ما يقتضي من الجوع والعطش والحوائج و
الصحة وغير ذلك من النعم والاهانة ويحكم بها مقتضى الحكمة بمجازاتهم لا سيما ان الخلف في الاخبار لا يليق
بالحكيم العظيم وقد علم فيما مر ان للعبد كسبا في افعاله وبينهم من يسلم حسن عذاب الكفار لكن قال ان المسلم
لا يعذب لقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ولقوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على
من كذب وتولى ولقوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء

يكون

فالوا بلى قد جاءنا نذير

ان ايمانهم الا في ضلال كبير فهذا يدل على ان كل فوج يدخل النار كان مكذبا بالله ورسوله عليه فمن لم يكذب لم ... فوج
ان لا يدخل النار اصلا والجواب ان قوله يحتمل ان يكون اخبارا عن احوال العامة فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره وهذا نص في ايصال الثواب والعقاب الى كل من عمل خيرا او شرا كثيرا وقليلا وما ذكرتم يحتمل
معاني اخرى   اختلفوا في انه هل يجوز الاستثناء في قوله انا مؤمن بان يقول انا مؤمن ان شاء الله
ام لا فالذين قالوا ان الطاعات داخلة في الايمان منهم من جوز الاستثناء مطلقا اي في الحال والاستقبال وهو
قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وقوم من الصحابة والتابعين والشافعي رحمه الله ومنهم من جوز في الاستقبال دون الحال
وهو جمهور المعتزلة والخوارج والكرامية والذين قالوا ان الايمان هو التصديق فمنهم من جوز الاستثناء
وهو ابو سهل الصعلوكي وابن فورك ومنهم من انكره وهو ابو حنيفة واصحابه وقوم من المتكلمين وقال انا
مؤمن حقا احتج من جوز الاستثناء بوجوه   ان هذا الشرط لا للشك لقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله
امنين وهذا الشرط لا للشك لاستحالة الشك على الله وكقوله عليه وانا ان شاء الله بكم لاحقون اذ لا شك في اللحوق
فيكون للتبرك وهذه حجة الشافعي والجواب ان هذا بحسب اللغة حكم بصدور الايمان على تقدير المشيئة لا في الواقع
وهذا موجب للشك فان اريد عند الشرط هذا المعنى فمعناه انا نشك في ايماننا للشرط ... وهذا واضح
وان اريد غير هذا المعنى فلا يكون ... لا نحكم الا بما علمنا الحكم على مشيئة الله والشرط انما يكون ... على
ان هذا يكون صرف اللفظ الى غير معناه الذي يوجب الفساد واستعمال هذه الالفاظ لا يجوز استعمالها ...
انسان اما كافر واما ... شيئا وجاز ان يكون قوله لتدخلن المسجد الحرام ... الى النبي عليه او
جبريل عليه السلام قبل دل على ذلك قوله فعلم ما لم تعلموا اي علم الله وقوله فجعل ... جعل الله جاز
ان يكون مسندا الى الله ... وطلبا ... ان الشك بالنسبة الى السامع كما في قوله لعلكم تشكرون
ولعلكم ترحمون واشار ذلك ... قال المفسرون ان بعض ... وجاز ان يكون ... علم
بقوله لاحقون في الجنة وجاز ان يكون بمعنى ... ولا يجوز ذلك في قولنا انا مؤمن ...
احتج ... والجواب ان الشك في الحال او الاستقبال يوجب ضعف الاعتقاد في الحال اما الاول فظ
واما الثاني فلانه في الحال يشك في ايمانه في الاستقبال وذلك يوجب ضعف الاعتقاد في الحال على ان الشك في
الايمان كفر ما كان يوجب الكفر بالاطلاق وقوله عليه من شك في ايمانه فقد كفر   احتج من ذهب الى ان الايمان
هو الطاعات من الاعتقاد والقول والعمل بان الشك في العمل الذي هو احد اجزائه يوجب الشك في
فيصح الشك في حصول الايمان والجواب ... ان الايمان هو التصديق والايمان في اللغة ايضا التصديق
واللفظ ... معناه فلم الشك في التصديق ... قوله عليه من شك في ايمانه فقد كفر و
دليل المانع وجوه   ان الشك في الحال او الاستقبال يوجب ضعف الاعتقاد في الحال وذلك غير جائز

بلغ

وان ... ان الشرك ... الانواع فيه وقد عرفت ما فيه   الاستثناء يخرج الكلام عن موجبه اذ لو لم يكن كذلك لكان لهم الخلف
في كلام موسى عليه حيث قال ستجدني ان شاء الله صابرا وما صبر واتفق على الاستثناء غير جائز ولهذا
لو قال الرجل لزوجته انت طالق ان شاء الله لا يقع الطلاق   قوله انا مؤمن ان شاء الله اثبات الايمان على التقدير
لا في الواقع   ... الشيء على التقدير لا ينافي ثبوته في الواقع فجاز وقوعه في الواقع   سلمنا لكن
لا يلزم ولو لزم فلا يكون ... والمعنى ان يكون كذلك   الايمان وغيره لا بد وان
يكون على تقدير مشيئة الله بالضرورة فاي ضرر في التصريح بذلك لان التصريح به يكون تصريحا بما هو في الواقع
سلمنا ان ما يكون واقعا يكون على تقدير مشيئة الله لكن ما يكون على ذلك التقدير لا يجب ان يكون واقعا واثبات
الايمان على ذلك التقدير فلا يلزم منه الاثبات في الواقع والمعنى كذلك   قال اهل السنة كل من

كان

اعتقد اركان الدين من التوحيد والنبوة والصلوة والزكوة والحج والصوم تقليدا جاز اعتقاده مع ذلك
جواز ورود شبهة عليها وقال لا امن ورود شبهة يفسدها فهو كافر ومن لم يعتقد جواز ذلك فقد
اختلفوا فيه فمنهم من قال انه مؤمن وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال المؤدي الى معرفة ادلة
قواعد الدين وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله والشافعي ومالك واحمد بن حنبل والاوزاعي والثوري و
كثير من المتكلمين ومنهم من قال انه لا يستحق اسم المؤمن الا بعد عرفان ادلة قواعد الدين سوى الحسن العنبري
عن الادلة اي شيء ... اولا وهو مذهب الاشعري وقوم من المتكلمين وعرفوا التقليد بانه قبول
قول الغير من غير حجة وقيل هو قبول قول الغير بلا اعتقاد فيه فعلى الاول يكون قبول قول العامي و
قبول المجتهد قول مثله من غير تقليدا ولا يكون قبول قول الرسول عليه والاجماع وقبول العامي
قول المفتي والقاضي قول العدل تقليدا لقيام الحجة من المعجزة وتصويب النبي عليه وكون المفتي عالما
بالاحكام والعدالة وعلى الثاني يكون الكل تقليدا   من لم تبلغه دعوة الاسلام فان اعتقد
الشرك والتعطيل فهو كافر سواء بلغته دعوة نبي اخر او لم تبلغه وان اعتقد وحدانية الله وعدله
فحكمه حكم المسلمين وهو معذور في جهله باحكام شريعة الاسلام فان لم تبلغه دعوة نبي اخر لم يكن مكلفا
باحكام شرع اصلا ولا يكون له ثواب ولا عقاب بسبب احكام الشرع وان بلغته دعوة نبي اخر ولم يكن
... كان مستحقا للوعيد على التاركين بسبب احكام الشرع هذا اذا اعتقد شيئا من التوحيد والعدل
او ضدهما اما اذا لم يعتقد شيئا من القسمين فهو ليس بمؤمن ولا كافر   الصحيفة التاسعة عشر

ولا يكون له ثواب المؤمنين ولا عقاب الكافرين

الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح والحزن والغم والالم
الثاني كون الشيء صفة كمال او صفة نقص كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب
اجلا ومتعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا ولا خلاف بين العلماء ان الحسن والقبح بالمعنيين الاولين عقليان

الاشاعرة

اي بها لذات الحسن والقبح او لصفة من صفاتهما لا بالشرع واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فقال
انهما بمجرد حكم الشرع لا بالعقل وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة وبعض علماء الهند انهما بالعقل اما
بمعنى لذات الفعل او لصفة من صفاته الا ان العقل قد يستقل بادراكه كحسن العدل وقبح الظلم وقد لا
يستقل كحسن صوم يوم الاخر من رمضان وقبح صوم يوم العيد لكن الشرع لما ورد بحسن الاول وقبح الثاني
علمنا انه لولا اختصاص كل منهما بشيء اقتضى حسنا او قبحا لما ورد الشرع به ثم اختلفوا فقال
قدماء المعتزلة انهما لذات الفعل كحسن الصدق وقبح الكذب وقال اواخرهم انهما لصفة فان الصدق انما
يكون حسنا ان لو كان نافعا والكذب انما يقبح اذا كان ضارا وذلك لان الصدق اذا كان مشتملا لفساد
مثل قتل النبي كان قبيحا والكذب اذا كان مشتملا لمصلحة كنجاة معصوم يكون حسنا ومنهم من قال ان
الحسن للذات والقبح للصفة لان ذات كل شيء حسن لانها في نفسها حقيقة وشيء والشيء خير من لا شيء وانما يقبح
قبحا لو كان مستعملا في شر وفساد كالقتل مثلا فانه من حيث انه فعل موثر فيه بانهر الالة الجارحة الذي هو مخصوص
وقبول العضو الذي هو ايضا خير حسن وانما يقبح من حيث تفويت الروح وهذا الذي ذهب اليه الفلاسفة
وقالت الجبائية من المعتزلة ان الشيء في نفسه ليس بحسن ولا قبيح وانما يصير حسنا وقبيحا بالاعتبارات فان اللطمة
لليتيم ان كانت باعتبار التاديب فهي حسنة وان كانت باعتبار الظلم فهي قبيحة والظاهر ان بعضها الذين
ذهبوا الى تعليل افعال الله واحكامه كما هو ايضا على انهما بالعقل وذلك لانهم عللوها برعاية مصالح
العباد وكانت اولى بهم في الواقع والا لما كانت اصلح ولانهم صرحوا ان الحسن والقبح راجع الى ذات
الفعل كما هو احتج الاشاعرة على ان الحسن والقبح بالمعنى الثالث ليس بالعقل بل بمجرد الشرع
بوجوه فعل العبد ليس باختياره لانه اما اضطراري او اتفاقي واذا لم يكن اختياريا فلا يكون حسنا
ولا قبيحا اجماعا وانما قلنا ان فعل العبد اما اضطراري او اتفاقي لان العبد لا بد من ان يتمكن من الفعل
والترك او لا يتمكن فان لم يتمكن فلا يكون اختياريا وان تمكن فاما ان يتوقف فعله على مرجح او لا يتوقف والثاني
يوجب ترجح احد طرفي الممكن لا لمرجح ويسد به وقوعه يكون اتفاقيا والاول يلزم ان لا يكون المرجح من العبد
والا يلزم التسلسل بل يكون من الله واذا حصل المرجح يصير الفعل واجبا وان لم يحصل يكون ممتنعا
لا قدرة على الواجب والممتنع فعلم ان فعل العبد اما اضطراري او اتفاقي وانما قلنا ان فعله اذا كان
كذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا بحسب العقل اجماعا لانا نقول ان الحسن والقبح بالمعنى الثالث ليس بالعقل
بل بمجرد الشرع والخصم سلم ان فعل العبد اذا لم يكن اختياريا لم يكن متعلق المدح والثواب والذم (اذا لم)
والعقاب وهو لا يكون حسنا ولا قبيحا والا لكان متعلقا لهما فعل العبد لم يكن اختياريا فلا
يكون حسنا ولا قبيحا بالمعنى الثالث عند الاشاعرة ايضا لانه لا يستحق به المدح والثواب والذم والعقاب

قالوا

فجوزوا كونه متعلق المدح والذم والثواب والعقاب وان لم يكن اختياريا بحسب الشرع ولهذا
ان الحسن والقبح بهذا المعنى بحسب الشرع لا بالعقل لو كان الحسن والقبح بالمعنى الثالث لذات الفعل او
لصفة لزم قيام العرض بالعرض لان الحسن والقبح عرضان والفعل ايضا عرض فلو كان حسنا او قبيحا لزم
قيام العرض بالعرض يلزم من هذا ان لا يكون الفعل حسنا ولا قبيحا بحسب الشرع ايضا لانه
يلزم قيام العرض بالعرض اذ لم يكن الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته بل بالشرع فلا يكونان
عرضين حقيقيين قائمين به بل يكونان بمجرد اعتبار الشرع فلا يلزم قيام العرض بالعرض الا فيما اذا كانا
لذاته او لصفته فانهما حينئذ يكونان عرضين حقيقيين قائمين بالفعل سواء اعتبرهما معتبر او لا فيلزم قيام
العرض بالعرض هذا تقرير كلامهم والجواب ما مر انه يجوز قيام العرض بالعرض وقد بيناه بحجة في المبادي
على انه منقوض بالنقض العقلي لو كان الحسن والقبح لذات الفعل لاجتمع النقيضان في صدق من قال
لاكذبن غدا او كذبه لانه لو صدق في هذا الكلام لزم ان يكون غدا يكون صادقا مستلزما للكذب في الغد وكون
الغد قبيحا مستلزما انها قبيح لان ملزوم القبيح قبيح لكن حسن لكونه صدقا فاجتمع الحسن واللاحسن
في شيء واحد ولو كذب فيه لزم ان لا يكون غدا ويكون الكذب حسنا وملزوم الحسن لكنه كذب فيكون قبيحا فاجتمع
الحسن واللاحسن في شيء واحد وكذا لو كذب غدا يكون قبيحا لكونه كذبا وحسنا لكونه مستلزما لصدق
قوله لاكذبن غدا ولو لم يكذب يكون حسنا وما عينا انه استلزم كون قوله لاكذبن غدا يكون قبيحا
فقد اجتمع النقيضان ايضا لا نم على تقدير ان يكون الحسن والقبح لذات الفعل لا لوصفه يكون صدقه
قبيحا لكونه مستلزما للكذب في الغد لان كون الاستلزام من ذات الشيء فيكون اللازم ايضا من
ذاته فيكون قبيحا لذاته بل الجواب ان الصدق حين كان مستلزما للقبيح لذاته وجب ان يكون حسنا لذاته و
كذا الكذب لو كان مستلزما للحسن يكون حسنا لذاته فلا يكون قبيحا لذاته فلا يلزم اجتماع النقيضين نعم
بعضها قابل وهي ان الفعل من حيث هو لو كان مستلزما للحسن او قبيحا كان حسنه او قبحه ايضا لذاته لان
الاستلزام لذاته فيكون اللازم ايضا لذاته ونقول في جوابه ان المختار ان الحسن والقبح لذات الفعل او
لصفته وهو لا يرد ما ذكرتم لان صدقه ليس حسنا لذاته كما مر انه منشأ بالذات ولا لوصفه لانه انما يكون حسنا
حيث يكون نافعا فلا يلزم اجتماع النقيضين او نقول المعنى ما يكون بحسب الصفة احتجت المعتزلة على ان الحسن
والقبح بالمعنى الثالث بحسب العقل لا بمجرد الشرع بوجوه حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار
والكفر ان بديهي غير مستفاد من الشرع لحصول العلم به لمنكري الشرائع وهذا به انه بديهي والجواب
لا نم انهما بالمعنى الثالث بديهيان نعم بالمعنيين الاولين كذلك ولا نزاع فيه لو كان الحسن والقبح
بحسب الشرع لا لذات الفعل او وصفه لحسن من الله كل شيء وان كان قبيحا لذاته او وصفه لان الحسن حينئذ يكون

بفعله او حكمة يحسن منه اظهار المعجز على يد الكاذب فلا يثبت الصدق بالمعجز وايضا لا يمكننا الحكم بصدق النبي
بان الكذب من الله تعالى محال فلا يبقى الوثوق بالنبوة لانه حينئذ جاز تصديقه للكاذب باظهار المعجز على يده واجابوا بان
حسن الشيء لا يوجب وقوعه لجواز ان يكون قبيحا بحسب الشرع ايضا وفي هذا الجواب نظر لان الخصم يقول لو
حسن من الله كل شيء لما بقي الوثوق بالنبوة لاحتمال ان يكون اظهار المعجز على يد الكاذب لانه يقع او لا يقع هذا
ما حررنا من كلام القوم والحق في هذه المسألة ان افعال الله واحكامه لا يعلل لانها لو احسن واولى او
بالنسبة الى الغير لا غناء لو تعلق بالله تعالى لكون احسن واولى بالعطف فهنا يكون احد الطرفين اولى بحصول ذلك الشيء لم
لم يكن اولى به كان فعله ناقصا وسفها لان ما لا يكون اولى به ولا في نفس الامر او بالنسبة الى الغير يكون فعله عبثا وسفها
وهو على القادر الحكيم الغني محال وان كان اولى به كان ناقصا بذاته مستكملا به وهو محال ويلزم ايضا ان يكون
محتاجا اليه لان جهة الانحصار فيه عن الفعل وما لم يحتج لم يفعل والحاجة على الله محال وايضا كيف يليق بالقادر
الحكيم الغني ان يترك الاولى ويفعل الادنى واشباع مشاق ضروري وايضا ينتفي الوثوق عن النبوة كما مر وعن الوعد
والوعيد لاحتمال التخلف هذا اذا كان احد الطرفين اولى اما اذا تساوى الطرفان وامكن ذلك لجاز ان يفعل
احدهما دون مرجح لابد وان يكون احد الطرفين اولى وذلك لان الوجود اولى من العدم على
تقدير تساوي النسبتين الترك والفعل التساوي انما يعني بالنسبة الى الوجود والعدم وجاز ان يكون عدم
الشيء اولى من وجوده او يكون مساويا اما اذا اشتمل على مصلحة فان الوجود اختلف العلماء في
تعليل افعال الله واحكامه فقالت المعتزلة واكثر الفقهاء انها معللة برعاية مصالح العباد وذهب اخرون الى
امتناع تعليل افعاله واحكامه واحتج المانعون بوجوه القادر الحكيم اذا فعل لغرض فان لم يكن حصول
ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع الفعل لاجل ذلك لكان عبثا وسفها وان كان اولى به كان ناقصا بذاته مستكملا
لم لا يجوز ان يكون حصول ذلك الغرض اولى بالعبد لا به وح لا يكون فعله عبثا وسفها لان
العبث ما يكون خاليا عن الاولوية مطلقا نعود السؤال في اولوية حصوله للعبد بالنسبة الى الله كما قال لانه
ان يكون كونه اولى بالعبد اولى به او لم يكن فان لم يكن يلزم العبث وان كان يلزم الاستكمال والجواب
كونه اولى بالعبد ليس اولى بالنسبة اليه قوله لا يفعل لكونه عبثا قلنا لا نم انه عبث فانما يكون عبثا ان
لو لم يكن اولى بوجه وهو كذلك لانه اولى بالنسبة الى العبد لو كان فعله لغرض فان كان ذلك الغرض قديما
لزم قدم فعله لان الغرض باعث الى الفعل لكن قدم فعل الحادث محال وان كان حادثا يكون باحداث الله
واحداثه ذلك الغرض يكون ايضا لغرض اخر ويتسلسل وفيه نظر لجواز ان يكون احداث ذلك الغرض
لنفس ذلك الغرض لا لغرض اخر وذلك لان الشيء قد يكون مطلوبا بالذات لا لشيء اخر وح لا يلزم التسلسل
وسلمنا ان بعض افعال الله غير معلل يكون معللا بنفسه وايضا دعوى انه لا شيء

افعال الله واحكامه معللة فيكون بعضها حسنا وهو فرق لما بعضها لغرض وح يلزم التسلسل ثم لم لا يجوز ان يكون
التوسط مستحسنا لحكمة اخرى ح يعود الكلام في ان الله قادر على ايجاد تلك الحكمة بدون التوسط فلم
التوسط عبثا جاز ان يكون تلك الحكمة بحيث لا يحصل الا بذلك التوسط كما ان الحكمة في ايجاب الزكوة دفع
حاجة الفقير وتطهير المزكي والله قادر على دفع الحاجة والتطهير ابتداء دون توسط ايجاب الزكوة لكن
ايجاب الزكوة انما شرع لحصول حكمة اخرى هي الثواب وهي استحقاق القربة من هذه الجهة اذ بدون الزكوة
لا يحصل هذا واحتج القائلون بكون افعال الله معللة برعاية مصالح العباد بوجوه فعل الشيء لا لغاية
انه والله عالم بجميع الاشياء منزه عن الحاجات فيكون عالما بقبح القبيح غنيا عنه فيمتنع عنه فعل القبيح لان
جهة الانحصار عن الفعل اما الجهل او الحاجة الى فعله وكلاهما منتف فلا يفعل الا ما يكون غير قبيح
القبح لا يكون الا لمصلحة وهذا القول مبني على كون الحسن والقبح بالعقل لانه يحسب الفعل لانه يحتاج
الى رفع القبح لامر عائد الى الله لو لم يفعل لغرض لزم العبث وهو على القادر الغني الحكيم محال
الآيات والحق في هذه المسألة ان الله قادر حكيم غني والاولى من الفعل والترك والفعل والترك بالنسبة اليه
واحد في المعنى فانه لا انتفاع له في الفعل لما يترتب افعاله بل يكون في حد ذاته لكن في غاية كرمه يختار اولى
الطرفين واحسنهما وما لا يكون قبيحا اذ ترك الاولى بلا ضرورة وحاجة من مثل هذا القادر نقص ومحال
بالضرورة وتلك الاولوية لا يكون بالنسبة اليه لتنزهه عن ذلك بل في نفس الامر او بالنسبة الى العباد والفعل على
هذا الوجه في غاية الكمال وخلافه عين النقص والعبث وايضا لا خلاف ان بعثة الانبياء لاهتداء الخلق واقامة الحجة عليهم
واظهار المعجز لتصديق الانبياء عليهم السلام من انكر التعليل انكر النبوة وكل دليل دل على نفيه يكون دالا في النبوة
جاز ان يكون انكارهم في غير معاني النصوص ولا نسلم ان ادلة التعليل باطلة فيكون دعويهم
كلهم وايضا لو كان كذلك لكان دالا على انهم مفوضة بمعاني النصوص والدلائل العقلية لانفسهم المخصص وما
يقال عن المعتزلة انها غير معللة معناه انها غير معللة بما يرجع نفعه الى الله اذ الغرض ان يميل الى ما فعله لاجل
لغرض وعلة اي لما يرجع نفعه اليه لانه ما فعله لمصلحة اصلا قال اكثر اهل العلم تكليف ما
لا يطاق محال وذهب الاشعري وقوم من متابعيه الى انه جائز وقيل ان الاشعري ما صرح به لانه طالب المطالب
الا انه لزم من قوله الاول ان القدرة لا تكون الا مع الفعل لان التكليف ان كان سابقا على الفعل لزم التكليف بما
هو غير مقدور وان كان قبل الفعل ح لا يكون القدرة حاصلة وان كان مع الفعل يلزم التكليف بتحصيل الحاصل
وهو غير مقدور لكونه محالا لم لا يجوز ان يكون التكليف سابقا على الفعل او مع الفعل لكن
يكون الطلب بالنسبة الى الزمان الثاني الزمان الثاني ان كان قبل الفعل او عنده ويلزم المحال
ان افعال العباد واقعة بقدرة الله وارادته ولا تأثير لقدرة العباد فيها فيلزم من هذا التكليف بما لا يطاق

واجيب ان التكليف بالايمان وبحال ابي جهل انه عبث كالبوم الا انه يسقط المصطفى في الزمن بالطبع او العبث على الحكيم
العين بحال لام العبث لا يجوز ان يكون فائدته الابتلاء للبشر في الكراهة ليطيع المستثني ويعصي الكاره
لان التكليف يكون بان يصلح بسبب الابتلاء وحال يكون التكليف بالايمان عبثا وبان لا يصلح بسبب
نفس التكليف لا من الابتلاء كالابتلاء للبشر في الكواهة فهذه الحكمة يحصل من تكليف ما يطاق مع ان الابتلاء
يكون عبثا في تكليف بالايمان وايضا البشر بالكراهة عن مقدور من عند كم كانحو في محال الصنف الايات
احتج الخصم بوجوه الله امر الكافر بالايمان وعلم انه لا يؤمن لا يستطيع ان يجعل علم الله في الايمان منه محال اذا
لو فرضنا وقوعه يلزم انقلاب علم الله جهلا وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ومع ذلك كلفه بالايمان
والجواب ان الله علم انه لا يؤمن باختياره وحينئذ يكون مقدورا له ولا يلزم انقلاب علم الله جهلا او نقول
استطاع الايمان تابع لعلمه وعلمه تابع لعدم الايمان وعدم الايمان تابع لمقدوره فيكون استطاع الايمان تابعا
للمقدور واستطاع الشيء بالمقدور لا ينافي المقدور ولا ينافيها وايضا يلزم منه ان لا يكون الله قادرا
وهو باطل وكذا ما ذكروه اخبر الله عن عدم ايمان الكفار بقوله سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا
يؤمنون فيجب علم ايمانهم لا يستطيع الكون على الله والجواب مثل ما مر لان الخبر ينبغي ان يكون مطابقا
للمخبر عنه فيكون تابعا للمخبر عنه وهو عدم الايمان ههنا وعدم الايمان تابع للمقدور فيكون الخبر تابعا للمقدور
فانه يكون تابعا للخبر وهو وجوب عدم الايمان يكون ايضا تابعا للمقدور والوجوب التابع للمقدور لا ينافي
لانافيها كما مر في المسالة السابقة التكليف ما قبل الفعل او حال الفعل واما ما كان يلزم التكليف الا
بطاقة اذ لا قدرة قبل الفعل وحال الفعل الفعل واجب لا يكلف بمقدور واجيب انه قدر في
صفحه اخبر والعدران القدرة قبل الفعل وايضا حال الفعل لو وجب الفعل لا يلزم عدم القدرة واما
يلزم ان لو لم يكن الوجوب بالمقدور بسبب تعلق بانتفاء القدرة ما ذكروا ان سقط عن الروح كلفه الله
ابا جهل بتصديق رسوله في جميع ما اخبر ومن جملة ما اخبر انه لا يصدقه في شيء اصلا فيكون ابو جهل
مكلفا بان يصدقه في انه لا يصدقه في شيء من اخباره فلو صدقه لزم ان لا يصدقه لان هذا الضاجر
من اخباره مصدقه هذا الخبر يلزم ان لا يصدقه وانما يلزم ذلك ان لو كان التصديق بالشيء موجبا
لوقوعه وليس كذلك لو لم يوجب جاز ان يصدق بهذا الخبر ويلزم كذب الرسول لانه
اخبر انه لا يصدقه في شيء من اخباره وعدم التصديق لا يلزم من اخبار الرسول الامين تصديقهم
لا حاجة الى هذه التكليفات اذ يكفي ان يعلم انه مكلف بتصديق الرسول في كل ما اخبر وقد اخبر الرسول عليه
السلام انه لا يصدقه في شيء فيكون التصديق بالايمان وتكذيبه وايضا ههنا جواب اخر وهو ان يعلم الامام ان الرسول
اخبر انه لا يصدقه في شيء اصلا الا في الدين واحكامه وجاز ان يصدقه في الدين واحكامه ولا يلزم المحال

الصحيفة التاسعة عشر في الامامة بهينا الخلافة وعرفوها بانها رياسة عامة في الدين و الدنيا
وقوله رياسة عامة في الدين والدنيا يخرج رياسة قضاة البلاد لان رياستهم ليست عامة ويخرج رياسة الملوك
اذ رياستهم في الدنيا واختلفوا في نصب الامام فقال بعضهم انه يجب وقال اخرون لا يجب اما الموجبون فمنهم
من اوجبه بالدليل العقلي ومنهم من اوجبه بالدليل السمعي والموجبون عقلا منهم من اوجبه على الله ومنهم
من اوجبه على الخلق اما الذين اوجبوه على الله فهم الشيعة وذكروا في وجوبه وجوها ان يكون لطفا
في الحث على الواجبات والزجر عن السيئات ورعاية الدين عن الزيادة والنقصان وهم ذهبوا الى ان
اللطف واجب على الله وقد مر معنى اللطف في عصمة الانبياء انه حال المكلف يكون معها الى الطاعة الاحسان
عن المعصية اقرب بشرط ان لا يبعث الى حد الالجاء ومنهم جماعة الاثنا عشرية من الشيعة وهم الذين ذهبوا
الى ان الخلفاء الراشدين المستحقين للخلافة هي علي بن ابي طالب وابنه الحسن ثم الحسين وابنه زين العابدين وابنه محمد الباقر
وابنه جعفر الصادق وابنه موسى الكاظم وابنه علي الرضا وابنه محمد التقي وابنه علي النقي وابنه الحسن الزكي
وابنه محمد القائم المنتظر في اعتقادهم رضي الله عنهم واعترض اهل السنة بان اللطف غير واجب على الله
اذ لا يجب على الله شيء لانه مالك الملك يفعل ما يشاء ولا يلزم عليه شيء واجاب الشيعة بانا نقول
انه يجب في حكمته ورحمته اي مما يقتضيان لا امر يحصل لا بد من امام عالم موجود من عند الله
ليعلمنا معرفة الله اذ العقل وحده لا يستقل بذلك لاختلاف العقلاء في كل ملة في المسائل الالهية
وتعارض حججهم العقلية عامة جاهلهم وجماعهم وبلادتهم وبهذا قول الاسماعيلية وهم الملاحدة
انتسبوا الى اسماعيل ولد جعفر الصادق وكان اكابرهم من خلفاء المغرب وغيرهم ادعوا انهم من
اولاده واحتج اهل السنة والمعتزلة على بطلان هذا الرأي بوجوه اما ان يكون قول الامام وحده
كافيا للمعرفة او مع النظر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا بد من نظر دال على صدقه اذ صدقه لا يعرف
بلا معرفة ولا بقوله والا لزم الدور لتوقف صدق هذا القول على صدق الاول واما الثاني فلان القول
مؤيد بالضرورة الى العلم لان من علم ان العالم حادث يلزم ان كل حادث لا بد ان يعلم ان العالم محدث
ولا يتوقف ذلك على قول الامام وفيه بحث اذ لهم ان يقولوا سلمنا انه لو علم العقل بشيء يعلم بشرطه
لكن لا يعلم انه يعلم ذلك الا بتعليم الامام بان يظهر بقوله القدسية وما يبلغ من عند الله بمعجزته وعلمه
يقينه وهي لها القدسية لا يعرف صدق الامام بالضرورة وهذا ظاهر واما البطلان الثاني فلانه غير
كاف بل لا بد من قوله فاذا يعرف صدقه متوقف على قوله وقول المحجة ما لم يعرف صدقه لا
معرفة صدقه على معرفة صدق قول الصادق ومعرفة صدق قول الصادق متوقفة على معرفة صدق
لان قول الصادق انما يكون صادقا ان لو عرف صدقه وحينئذ يلزم الدور وفيه عنادهم ان يقولوا لا

يجوز ان يعرف صدقه بالنظر مع تعليمه بان يظهر مقدمات عظيمة لله علقما عليها كما ذكرنا قبل لانجد دعوى
حتى نمنع الاول ونعمل انتهى انهض العلم ان يعرفو الله بالبديهة وجدا يستوى كل العقلا فيه لان البديهيات
مشتركة بين العقلا وان عرف بالنظر فى نفس الامر كانما حلكم فى حق غيره ايضا فلا حاجة اليه وان عرف
بعلم اخر لزم التسلسل وفيه نظر اذ لهم ان يقولوا الامام ان النظر لو كان كافيا فى حقه لكان كافيا
حقا وانا نمنع ذلك اذ لو كان عقله مساويا لعقلنا واما اذا كان عقله اقوى وحدسه اوفق ودينه
اكمل توجها الى عالم القدس فهو قد يطلع على اشيا لا يطلع عليها غيره فى لسه ومنهم من فصل الكلام
بحسب الوقت فقال بعضهم يجب عند ظهور الفتن دون وقت الامن لانا انما نحتاج الى الامام لدفع
الفتنة ولا نحتاج وقت الامن لاحتمال الضرر كما كان فى ايام الخلفا وقال بعضهم بالعكس اى يجب
نصب الامام وقت الامن دون زمان الفتنة لان نصبه وقت الفتنة قد يوجب زيادة الفتنة لمخالفة بعض الناس
عادة واما عند الامن فهو يسهل ضبط حاله وتمكينه حتى يندفع وقت الفتنة واحتج من نفى وجوب الامام
بان نصبه يوجب الفتنة ويقتل بعض الناس بعضا كما جرى فى ايام على رضى الله عنه ومعاوية ومن بعدهما فى اكثر
الاوقات والاعصار عما وقع فى الفتنة ... والشريعة كافية فى معرفة طريق الحق
والجواب ان ملوكه من رعاية الدين وقمع المخالفين وامن المسلمين اوفق من ضرر المنع فى بعض
الاحيان والشريعة بدون الامام قد تتنوع خلقا من اهل الضلالة والبدعة ثم اختلفوا فى عصمة الامام
فقال جمهور الشيعة بوجوبها وانكرها اهل السنة والمعتزلة والزيدية من الشيعة وهم المنسوبون الى
زيد بن على بن الحسين والخوارج قالوا لا يكفى فى الامامة العدالة الظاهرة قولهم انهم ما كانوا واجبى العصمة
لكونهم غير مبلغين بل ممكن للمعاصى قبل التعيين والبيعة منسوبون الى ابن الى ... قوله ايها على علمكم
... الله عليكم ... واحتجوا بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدى
ابى بكر وعمر واجاب الشيعة بان هذا خبر الواحد وانما عنه صحيح والاشكال انما على انه انه اعلم
وقع النزاع عند بعض الصحابة فى تعيين الامام بعد النبى عليه السلام وقد ... ادعوا نص النبى عليه السلام فى تعيين
الامام فجنح بعضهم الى على رضى الله عنه وبعضهم الى ابى بكر رضى الله عنه وقال الانصار منا امير ومنكم امير ولما احتاج
ابو بكر رضى الله عنه الى الاستدلال استدل على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم يذكر نصا ولا واحد
من الصحابة ومن بعدهم ... هذا الخبر ونحن نعلم قطعا ان مثل هذا الحكم لا يتمسك فيه على الارسال
... الاخبار مما يتوفر الدواعى على نقله وذلك ... حال الخلافة بعد النبى ... ولم
يذكر احد علمنا انه غير صحيح ... ان النبى عليه السلام ... بطول سنة ثم ... ولكنا
لم يطلعوا ... ولكن سلطانه الخلفا الاربعة فى هذه المدة ... حقيقة و

واجاب الشيعة بان هذا الاستدلال على انه افضل ... انه ان غيره ليس افضل منه جاز ان يكون مساويا له وحاصل
حسب ... ان يكون الافضل ... ودخول التمييز بعد ذلك ان يكون غيره افضل منه ويمكن الجواب عن
هذا بان يفهم من هذا التمييز بحسب العرف ان كان ان غيره ليس افضل منه لكن هو بحسب العرف وانه افضل
من غيره لانه حيث يقال ليس فى هذا البلد احد افضل من فلان يفهم كل احد انه افضل اهلها والعرف اذا
عارض اللغة كان الترجيح للعرف ... بالنص على ... الافضل لان الاصل عدم ... قوله وكان على
يعلم بعض ... والقواعد ... واللغة ...
... من ... حتى ...
... انه ... على ... انه ...
... الصحيح انه
من ...
... على ...
... الاخبار ...
... ولم يطعموا ...
... الاخبار ...
... الاخبار ... بعد ...
... الطعام ... من ... ويوم ... وقيل
... قوله ... كان ... النبى عليه ...
... بعضهم ... على ...
... لما نفى ... على ...
كان ... مناقب ... النبى عليه ...
الاربعة ... على ... ابن ...
... ابن ...
ويجوز امامة المفضول ... الشيعة ... الله عليها انهم قالوا
... على رضى الله عنه ... والحجج الواضحة ... كل احد من العقلا ...
... الا ...
... المفضول ... الامامة المفضول

المواضع الصعبة التي من اهلها الا من حيل لجواز ان يعضد الناس بعض من الانسان او لا يكون له ممارسه احوال
الدنيا او الالتفات الى احوال الاخرى بل يكون منقطعا الى الله دون الخلق من رعايه احوال الملك فيهم او المنصوب لذلك
للامامه فهذا هو التحقيق وحكون امامه كل من الخلق الا ان يجعل ثم يعود اما مال اذ اشتغل للبلاد
لا يصل المريد من احوالها حاجة الى اعمال الناس بحسب ما في طاقتهم الا اشتغالا بالحق عن
الغير والاشتغال مع الغير والاشتغال بالحق مع الغير فكان لا بد على الانسان اما ان يكون اشتغاله
بالحق او لا والاول ان كان اشتغاله بالحق عن الخلق فهو الاول والثاني ان كان اشتغاله بالحق مع الغير فهو الثاني
وان لم يكن اشتغاله بالحق فهو الثالث لانه يكون في اشتغاله بالغير عن الحق [illegible] اولياء الله
الابرار والثاني ممن [illegible] عادة سواء خالط الناس في الخلق عند اهل الطريقه و
الحقيقة والثالث [illegible] في السعادة والحجب الحقيقية في الاولى والاخرى [illegible] باطا عن
[illegible] استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها وذلك لان الاشتغال بما يخرج عن التوجه الى الله عز
[illegible] الوصول الى الله [illegible] اجتماع السعادات واعظم
الكرامات [illegible] في الدنيا والاخرة [illegible] فليعلم ان العلماء الراسخين
[illegible] الاعمال [illegible] والاشتغال [illegible] الروحانية التي تكون الناس
[illegible] وما ذلك [illegible] التي [illegible] ولذلك في الاخرة يكون مشاهدا له
عند الله [illegible] عن الحساب [illegible] في الدنيا [illegible] والاخرى لتعلق حلم
بالامور الارادية [illegible] بالافعال [illegible] والاعمال [illegible] الاخرة وعلامها
[illegible] في الدنيا والاخرة والواجب فيها سعد
[illegible] في الدنيا والاخرة [illegible] عن [illegible]
بالارادة الى [illegible] وذلك لان الارادة [illegible] الاعمال الاختيارية [illegible]
على الاعتقاد الصحيح من النفس [illegible] المعتقد الا ان [illegible]
الصانع عن [illegible] الذي يجب [illegible] في [illegible]
وتصحيح [illegible] الوصول [illegible] الى الخلق [illegible]
[illegible] الاعتقاد [illegible] والاخلاص [illegible] الصادق [illegible] وعدم الاخلاص
[illegible] الله وعدم المعاينه [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] والوصول [illegible] بالكلمه
[illegible] في [illegible] بالسلاطين الروحانية [illegible] الروحانية

على الاشياء يكون بانهم والاعتقاد على ان الاخلاص والاجتهاد لحل ان الهدايه والعنايه من الله والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا واذا حصلت الارادة والرغبة في الاعتلاق بالعروة الوثقى فلا بعد ذلك من تخلية النفس عن
الاوصاف الرديه والاخلاق الذميمة مثل الشهوة والغضب والحرص والحقد والبخل والكبر فانها تكدر
النفس وتعطلها وتوجهها الى الظلمات الحيوانية والافعال الشيطانية وتشغل القوى البدنية من
الخيال والوهم وغيرهما الى الوسواس الشيطانية فتبعد النفس عن الله وعنايته وتزيل قابليتها للانوار
القدسية والاثار الالهية وبعد ذلك لا بد من تحلية النفس بالاوصاف المرضية والاخلاق الجميلة لانها من
العقل ويصفي النفس وتستعد ذكاها ويزداد مناسبتها لعالم القدس والاولى بعضها العزلة عن الخلق لان
مخالطة الناس ومشاهدة احوالهم وممارسة امور الدنيا تشوق النفس الى الاحوال الرديه و
الاخلاق الذميمة والماسه [illegible] الشهوة الى [illegible] الشهوة الى [illegible] العقل وصفا
النفس والعنايه [illegible] الخلق لاشتغالها [illegible] الخلق [illegible] الاتصاف بالصفات الجميلة والاخلاق المرضية
واذا حصل للنفس [illegible] والعلم [illegible] عليها [illegible] عن [illegible] النظر والتوجه [illegible] الزهد
والعبادة ويحصل بعد ذلك الفرقان والتخلية [illegible] النفس عن الكدورات والتحلية [illegible] والاعراض
عن الغير الى الحق [illegible] الحق [illegible] عليها [illegible] الحق وهو الفرقان [illegible] منها بواسطة التي
[illegible] التخلية [illegible] من المعجزات والكرامات [illegible] الحق [illegible] عالم العلم والكرامة
[illegible] الشمس [illegible] الشمس [illegible] من [illegible] والاسرار و
زيادة الكرامة فهذه [illegible] سبل السلوك [illegible] اصول الوصول [illegible] السالكين
[illegible] ان [illegible] سبلا [illegible] السعادات
موقوف على الاعتقاد [illegible] الصادق [illegible] النفس
بذاتها [illegible] بالاحتياط [illegible] الاعتقاد [illegible] النفس [illegible]
لان الاعتقاد التقليدي لا يبعد عن [illegible] المعتقد فيه او خطائه او علم [illegible]
وغير ذلك [illegible] في هذا الكتاب من الدلائل والحجج والحقائق والبراهين ما يفيد هذا
المطلوب والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على خير خلقه محمد واله عترته الطيبين الطاهرين اجمعين

افلاطون	ارسطاطاليس	انقراط	جالينوس	سقراط	بطليموس	اسقلبيادس
الصادق الفصيح	الكامل الفاضل	ماسك العز	فاعل العجائب	المزين بالحكمة	السهل الجليل	المنوّر المنور
روفس	فرفوريوس	الاسكندر	خروساوربا	اسقلينوس	اغلوقن	مسطيوس
معدن الحكمة	اللون السماوي	السابد البارز	اللون الذهبي	باق البهوية	الازرق	مليح العبارة

[illegible] وكان [illegible] [illegible] الاسكندر وكان [illegible]
المؤلف [illegible] النعم [illegible] الكتاب الناجح

الطيبين
بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم الحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله
الطاهرين وبعد فلما كان اعداد الوفق وما اشتهر من خواصها ما شغف بسببه كل احد بمعرفة وضعها وكان صعب ذلك
على اكثر الناس طلب مني بعض اصحابي ان اشرح رسالة موجزة اجمع فيها الضوابط التي يعرف بها وضع وفق جميع الاعداد
فانشات هذه الرسالة على مقتضى الملتمس ورتبتها على ستة فصول الفصل ا في معنى الوفق وكيفية ما يحتاج ههنا الى مقدمتين
المقدمة الاولى في جمع الاعداد على النظم الطبيعي اعني بزيادة واحد واحد فاذا اردت ان تجمع من واحد الى اي عدد شئت
كان على النظم الطبيعي فتجمع بين الطرفين وتضرب المبلغ في نصف الطرف الاعظم فما بلغ فهو المطلوب كما اذا اردت ان
تجمع من واحد الى عشرة على النظم الطبيعي فتجمع من الواحد والعشرة وتضرب المبلغ في نصف العشرة فيبلغ ٥٥ وهو
العدد المطلوب وقد تبين من هذا ان العدد الذي تريد ان تجمع من الواحد اليه على النظم الطبيعي اذا كان عددا
مربعا فالعدد الذي تضرب فيه مجموع الطرفين هو نصف ضلع ذلك المربع بعدد مرات الضلع لان ذلك العدد هو
هو نصف ضلع ذلك المربع ونصف كل مربع مساو لنصف ضلعه بعدد مرات ضلعه ضرورة ان جميع المربع
مساو لضلعه بعدد مرات ضلعه فنصفه بنصف ذلك كما اذا اردت ان تجمع من واحد الى تسعة على النظم
الطبيعي فتجمع الواحد والتسعة وتضرب المبلغ في نصف الثلثة وهو واحد ونصف ثلث مرات فيكون المبلغ ٤٥
وهو العدد المطلوب وكما اذا اردت ان تجمع من واحد الى ستة عشر على النظم الطبيعي فتجمع بين الواحد والستة عشر
فتضرب المبلغ في نصف الاربعة اربع مرات فيحصل ١٣٦ وهو المطلوب وعلى هذا ابدا المقدمة الثانية اعلم ان
عدد بيوت الوفق ابدا يكون مثل مربع العدد الذي تريد وفقه فان عدد بيوت وفق الثلثة تسعة وهي عدد
مربع الثلثة وعدد بيوت وفق الخمسة خمسة وعشرون وهي عدد مربع الخمسة وهذا ظاهر لمن تأمله اذا
عرفت هاتين المقدمتين فاعلم ان معنى الوفق ان تملأ البيوت الاعداد من واحد الى العدد الذي هو يسمى عدد
بيوت الوفق بحيث يكون جميع السطور الطولية والعرضية والقطرية متساوية ومعلوم ان جميع الاعداد
الحاصلة في الوفق هو العدد الذي يحصل من جمع واحد الى العدد المسمى بعدد البيوت اعني مربع العدد
الذي تريد وفقه على النظم الطبيعي وقد بينا ان مجموع ذلك هو المربع من ضرب المجموع المركب من واحد
ومربع العدد الذي تريد وفقه في نصف ضلع ذلك المربع بعدد مرات الضلع اعني بعدد سطور الوفق
فاذا عدلت السطور يكون الحاصل في كل سطر هو العدد الذي يحصل من ضرب المجموع المركب من واحد
ومربع العدد الذي تريد وفقه في نصف العدد الذي تريد وفقه مرة واحدة فاذا اردت وفق الاربعة
مثلا فمربع الاربعة اي اضربها في نفسها وتزيد على المبلغ واحدا وتضربه في نصف الاربعة فيحصل فهو الذي
ينبغي ان يكون في كل سطر منه والعلة ما بينا وهكذا في جميع الاعداد ابدا واعلم ان الوفق الذي اشتهر
بالخواص انما هو الوفق التام وهو الذي اذا اخرجت منه اي دور كان من الادوار الخارجة الاول فالاول

يكون الوفق في الباقي حاصلا اي يكون سطور الباقي طولا وعرضا وقطرا متساوية بما فيها من العدد العام وكن مستعينا في
هذه الرسالة طريق وضعه بتوفيق الله الفصل الثاني في وفق العدد الفرد الطريق فيه ان تضع الواحد في البيت الذي هو
وسط في السطر الاول الطولي وهو السطر الذي عن يمين الكاتب والاثنين في البيت الذي تحته في هذا السطر ايضا والثلثة
في البيت الذي يليه وهكذا الى ان ينتهي الى البيت المجاور للقطر ثم تضع في القطر الاخير وهو البيت الاخير من السطر الاخير
من سطور العرض العدد الذي بعد كل العدد الذي انتهيت اليه ثم تضع في البيت الذي قبله من هذا السطر العدد الذي بعده
هكذا الى ان ينتهي الى البيت الذي هو مجاور البيت المنتصف من هذا السطر ثم تنتقل منه الى البيت الاوسط للسطر الاول
من سطور العرض فتضع العدد الذي قد وصلت اليه ثم تنتقل منه الى البيت الذي هو مجاور البيت الوسط من السطر
الطولي الاخير ثم منه الى البيت الذي قبله من هذا السطر ايضا وهكذا الى ان ينتهي الى القطر ثم تنتقل منه الى البيت
المجاور للبيت الوسط من السطر الاول من سطور العرض الى البيت الذي فوقه وهكذا الى ان ينتهي الى البيت المجاور
للقطر فحينئذ تم الدور فتضع في كل بيت خال من هذا الدور ما تتم مع ما في البيت المقابل له مربع العدد الذي انت في وفقه
مزيدا عليه واحدا ابدا والمقابل لكل قطر هو القطر الذي ينتهي اليه اذا اجتمع على البيوت القطرية واذا تم هذا
الدور بقي في وسطه مربع فرد فتعمل فيه العمل المذكور وتبتدئ فيه من العدد الذي هو بعد العدد الذي انتهيت اليه
في الدور الاول هو العدد الذي وضعته في البيت المجاور للقطر وهو البيت الثاني من السطر الاول من السطور
العرضية وتنسج على منوال ما رسمنا لك حتى يتم الدور وتتم مقابلاتها الى تمام مربع العدد الذي انت في وضعه اعني
العدد الاصل مزيدا عليه واحدا لا الضلع المربع الذي في ما بينا اذا العمل في جميع الادوار
بالدور الاصلي لا غير واذا تم هذا الدور ايضا بقي في وسطه مربع اخر فرد فتعمل فيه العمل
المذكور الى ان يتم العمل فيحصل الوفق التام مثال ذلك اذا اردت ان تضع وفق تسعة
فعملت فيه العمل المذكور فيصير الشكل بهذه الصورة هذا كله في عدد فرد هو غير الثلثة و

١٣				٩	١٤	١٥	١٦	
١٢	٣٦			٢٣	٢٧	٢٨		
١١	٢٥	٣٥		٣٣	٣٦			
١٥	٢٤	٣٤	٤٤	٣٩	٤٤			
			٤٥	٤١	٣٧	٢٩	١٧	١
			٣٨	٤٣	٤٢	٣٥	١٨	٢
		٣١	٣٢				١٩	٣
	٢٥	٢١	٢٢					٤
٥	٦	٧	٨					

اما وفق الثلثة فيضعه هكذا وهو ايضا جار على الطريق المذكور فتدبره

٤	٣	٨
٩	٥	١
٢	٧	٦

الفصل الثالث
في وفق عدد زوج نصفه عدد فرد كالستة والعشرة ونحوهما والطريق فيه
ان تضع الواحد في القطر الاول والثاني في السطر الاخير من سطور الطول
في البيت غير القطر والثالث في البيت غير القطر من السطر الاخير من سطور العرض والرابع في القطر الاخير من السطر الاول
من سطور العرض والخامس في السطر الذي فيه ٣ في البيت غير القطر والسابع في السطر الاول من سطور الطول
في البيت غير القطر والثامن في السطر الذي فيه ٣ في البيت غير القطر والسادس في السطر الذي فيه ٦
في البيت غير القطر والتاسع في السطر الذي فيه ٢ في البيت غير القطر والعاشر في السطر الاول من سطور
العرض واقتصر الشكل على هذه الصورة طريق اخر في وضع هذه الحروف العشرة وهو ان تضع الواحد

٤	١٥				١
					٦
٢					
					٨
٩					
		٧	٥	٣	

معه الاعداد
معها الاعداد

في القطر الاول والثاني في السطر الاخير من سطور العرض في بيت غير القطر والثالث في السطر الاخير من سطور
في بيت غير القطر والرابع في السطر الذي فيه ٢ في بيت غير القطر والخامس في السطر الاول من سطور الطول
في بيت غير القطر والسادس في القطر الاخير من السطر الاول في سطور العرض والسابع في السطر
الذي فيه ٣ في بيت غير القطر والثامن في السطر الاول من سطور العرض والتاسع في السطر الذي فيه ٢
في بيت غير القطر والعاشر في السطر الذي فيه ٥ في بيت غير القطر فيصير الشكل على هذه الصورة
فاذا وضعت الحروف العشرة على ما شرحنا بشرط ان لا يقع عدد في مقابلة عدد فان كان الوفق السته فعد

٦	ـ		٨		١
٣					
					٥
٧					
					١٥
	٢	٤		٩	

ثم دوره فضع في كل بيت خال من العدد ما يتم مع ما في البيت المقابل له مربع الستة من بدا علته واحدا اعني ٣٧
فيبقى في وسطه ٤ في ٤ فيملا فيه ما سنشرحه في وفقه وان كان الوفق لعدد غير الستة كالعشرة ونحوها فالطريق فيه ان
نضع الاعداد العشرة ونتم مقابلاتها كما هنا فيبقى في كل سطر بيوت لها ربع صحيح ابدا فاملا ربع بيوت احد السطور
مبتديا من العدد الذي انتهت اليه وهو احد عشر على الترتيب ثم نصف بيوت السطر المقابل
له ثم ربع السطر المبتدا به ثم املا ربع بيوت السطر الثالث ثم نصف بيوت الرابع ثم ربع
بيوت الثالث بشرط ان لا يقع عدد في مقابلة عدد ثم كمل مقابلاتها الى تمام الوفق اعني
مربع العدد الذي انت في وفقه من بدا علته واحدا كما اذا اردت ان نضع وفق العشرة
فعلت ما ذكرته فيصير الشكل على هذه الصورة ويبقى في وسطه مربع ثمانيه فعملت ما سنشرحه
في الفصل الذي بعد هذا الفصل **الفصل الرابع** في وفق عدد زوج نصفه زوج بشرط ان يكون

٤	١٥	١١	٨٦	٨٨	١٤	١٤	٩٦	٩٨	١
٩٥									٦
٣									٩٩
٩٣									٨
٩									٩٢
٨٦									١٥
١٦									٨٥
١٧									٨٤
٨٣									١٨
١٠٠	٩١	٩٠	١٢	١٣	٨٧	٧	٥	٣	٩٧

غير الاربعة كالثمانية والعشرة ونحوهما والطريق فيه لا نضع الواحد في السطر الاخير من سطور العرض في بيت
غير القطر والثاني في القطر الاول والثالث في القطر الثالث اعني البيت الاخير من السطر الاول
من سطور العرض والرابع في السطر الاخير من سطور العرض في بيت غير القطر والخامس بعد
الثلثه ستا واكثر والسادس بعد الاسس سبعا واكثر في السطر الطول فيصير الشكل بهذه
الصورة فاذا وضعت هذه الاحرف الست وتممت مقابلاتها الى تمام الوفق كما هنا فيبقى من كل
سطر بيوت لها ربع صحيح فاملاها كما تقدم في الفصل الثالث من الربع والنصف والربع

٣							٢
٥							
							٦
٤							١

ثم الربع والنصف والربع ثم ضع في كل بيت خال ما يتم مع ما في البيت المقابل له مربع العدد الذي انت في وفقه
من بدا علته واحدا كالستة عشر من ثمانية **مثاله** ذلك اذا اردت وفق الثمانية فضع الاعداد في الدور الاول كما
هنا فيبقى في وسط مربع ستة فضع فيه وفقه كما تقدم في الفصل الثالث مبتديا من خمسة عشر لان اخر عدد
وقعت عليه في الدور الاول كان اربعة عشر وتمم مقابلاتها بالوفق اعني
مربع الثمانية من بدا علته واحدا كما تقدم فيصير مصير الشكل بهذه الصورة وبقي

٣٠	٦١	٧	٥٧	٥٦	١٠	٦٤	٤٩
٥	١٨	٢٤				١٥	٤٠
٥٩						٢٠	٦
٤٥	١٦						١١
١٢						٢٣	٥٣
١٣	٢٢						٥٢
٥١			٢١	١٩	١٧		١٤
٦٣	٤	٥٨	٨	٩	٥٥	١	٦٢

في وسط مربع اربعة فعملت فيه ما سنشرحه في الفصل الذي بعد هذا **الفصل الخامس** في وفق ٤ في ٤ والطريق فيه ان نضع
الاول في القطر الاول والثاني في بيت فرسه وهو البيت الثالث من السطر الثاني من سطور العرض والثالث في بيت
فرزانه وهو البيت الرابع من السطر الثالث من سطور العرض والرابع في بيت فرسه وهو البيت الثاني من السطر

٨			١
	٢	٧	
٣			٦
	٥	٤	

الرابع من سطور العرض والخامس تحته والسادس في بيت فرسه وهو البيت الثالث من السطر
الاول من سطور الطول والسابع في بيت فرزانه والثامن في بيت فرسه وهو البيت الاخير من
السطر الاول من سطور العرض فاذا املات هذه البيوت فضع في كل بيت خال ما يتم مع ما في
بيت مقابله مربع الاربعة من بدا علته واحدا فيصير الشكل بهذه الصورة وهذه الاعداد فلضع عددا لمربع فيه طرق

وادا عرابسم صح

وضع وفق الاعداد للزوج كما اذا اردت ان نضع اثني عشر فتمم دوره الاول بما ذكرناه في الفصل الرابع فيبقى في
وسطه مربع العشرة فتمم دوره بما ذكرناه في الفصل الثالث مبتديا من ٢٣ لان العدد الذي وقعت عليه في الدور
الاول كان ٢٢ وهو مثل العدد الذي انت في وفقه منقوصا منه ٢ فيبقى في وسطه مربع ستة فتمم دوره بما ذكرناه
في الفصل الثالث مبتديا فيه من ٥٥ فيبقى في وسطه مربع الاربعة فتمم بما ذكرناه في الفصل الخامس مبتديا فيه ٦٥ — ٦٥ سهمات
الاول مما ذكرناه في وضع الاعداد في السطور الطولية والعرضية يمكن عكسها بشرط ان يعكس مقابلاتها ايضا و
الزكي لا يخفى عليه امثال ذلك الثاني مما ذكرناه في وفق كل عدد زوج ليس وضعه في ذلك العدد بتجربته لا زب بل
يجوز ان يوضع بعضها بما ذكرناه في غيره مثل الواضع لوفق الاربعين مثلا لو قسمه بستة عشر قسما متساوية ووضع
كل قسم بما ذكرناه في وفق العدد الزوج الذي نصفه فردا وقسم كل الوفق بالاربعة في اربعة او بعضها بها وبعضها بغيرها
او قسمه بغير ذلك من الاعداد التي ينقسم اليها وفق الاربعين فيصح كانت تلك الاعداد او مختلفة احدها فاما على
ستة واحدا او لا على ستة واحد ووضع كل قسم بما ذكرناه في وفقه فانه يصح ويحصل من المجموع الوفق ولكن قد يكون
غير تام الثالث قد يوضع من مجرد الاعداد الزوج ومن مجرد الاعداد الفرد وطريقهما سواء الا اذا كان من
مجرد الاعداد الزوج فيوضع في كل بيت ضعف ما تقدم في النظم الطبيعي فيكون الحاصل في كل سطر ضعف ما كان
فيه هناك وكذا في جميع الوفق واذا كان من مجرد الاعداد الفرد فيوضع في كل بيت ضعف ما تقدم على النظم
الطبيعي منقوصا منه واحدا ابدا وفي مقابل كل عدد ما يكون بعده ضعف مربع العدد الذي انت في وفقه و
يكون الحاصل في كل سطر ما يرتفع من ضرب العدد الذي انت في وفقه في مربعه والحاصل من جميع الوفق ما
يرتفع من ضرب المربع في نفسه فليستفظ هذه السهمات فانها جمعه **الفصل السادس** في وضع الاسامي و
الكنى والالقاب وغير ذلك في الوفق اعني في مربع الاربعة اذا العادة جرت بذلك اعلم ان الاسماء على قسمين الاول
ان يكون وضع الاسم على هيئته في السطر الاول من سطور العرض وذلك بان يكون على اربعة احرف ولم يكرر منه
حرف ولا عند العامل تكرر حرف او كان على اكثر من اربعة احرف ولكن يمكن وضعه في البيوت الاربعة بان يوضع في

كل بيت من البيوت الاربعة او في بعضها حرفا فان فضا عدا بحيث لا يتكسر عدد عند الوضع ولا عند العمل فيضعه في
السطر الاول من سطور العرض كل حرف منها او الكتو في بيت ثم ناخذ ما في البيت الاول ونزيد عليه واحدا فنضعه
في بيت فرسه وهو البيت الثالث من السطر الثاني ثم نزيد عليه واحدا ونضعه في بيت فرزانه وهو البيت
الرابع من السطر الثالث ثم نزيد عليه واحدا ونضعه في بيت فرسه وهو البيت الثاني من السطر الرابع
ثم ناخذ ما في القطر الاخير من السطر الاول وهو الحرف الاخير من الاسم وننقص منه واحدا ونضع الباقي
في بيت فرسه وهو البيت الثاني من السطر الثاني ثم ننقص منه واحدا ونضع الباقي في بيت فرزانه وهو
البيت الاول من السطر الثالث ثم ننقص منه واحدا ونضع الباقي في بيت فرسه وهو البيت الثالث من السطر
الرابع ثم ننظر الى البيت الثاني من السطر الاول والى بيت قبله ونجمع ما فيهما فنتمم الاول مع بيت قبله والى ذلك
العدد اعني نضع في بيت قبله ما اذا جمع مع ما فيه بلغ العدد المذكور وذلك بان نسقط ما فيه من العدد المذكور
ونضع الباقي في بيت قبله وكذلك نتمم بيت فرس الاول مع بيت قبله من ذلك العدد وبيت فرزانه تام وكذلك نتمم
بيت فرسه وهو البيت الثاني من السطر الرابع مع بيت قبله من ذلك العدد ثم ننظر الى البيت الثالث من السطر الاول
والى بيت قبله ونجمع ما فيهما فنتمم البيت الرابع من السطر الاول مع بيت قبله من ذلك العدد وكذلك بيت فرسه
مع بيت قبله وبيت فرزانه وكذلك نتمم بيت فرسه وهو البيت الثالث من السطر الرابع مع بيت قبله من ذلك
العدد فيتم الوفق مثال ذلك اذا اردنا اسم جعفر في الوفق نضع حروفه في بيوت السطر الاول من سطور
العرض الجيم في البيت الاول والعين في البيت الثاني والفاء في البيت الثالث والراء في البيت الرابع ثم نزيد
على ما في البيت الاول واحدا فيصير اربعة نضعه في بيت فرسه ثم نزيد عليه واحدا فيصير خمسة نضعه في
بيت فرزانه ثم نزيد عليه واحدا فيصير ستة نضعه في بيت فرسه ثم ننقص مما في البيت الرابع

ر	ف	ع	ج
	كم	١٩٩	
يح			١٩٨
	١٩٧	٤	

الذي فيه الراء واحدا فيبقى ١٩٩ نضعه في بيت فرسه ثم ننقص منه واحدا فيبقى ١٩٨ نضعه في بيت
فرزانه ثم ننقص منه واحدا فيبقى ١٩٧ نضعه في بيت فرسه فيصير الوفق هكذا ثم ننظر الى البيت
الثاني الذي فيه ع والى بيت قبله فنجمع ما فيهما من العدد فيحصل ٧٧ فنتمم البيت الاول الذي فيه كم مع بيت قبله
من ذلك العدد والبيت الذي فيه ح تام ثم ننظر الى البيت الثالث الذي فيه ف والى بيت قبله ونجمع ما فيهما
من العدد فيحصل ٢٧٨ فنتمم البيت الرابع الذي فيه ر وبيت قبله من ذلك العدد وكذلك بيت فرسه مع بيت
قبله وبيت فرزانه تام وكذلك نتمم بيت فرسه وهو البيت الذي فيه ١٦٧ مع بيت قبله فيتم الوفق
هكذا وقد يمكن ان نعكس العمل من الاول فننقص من البيت الاول ونزيد في الرابع ولكن لا يمكن هذا
في جعفر لانا اذا نقصنا من ج واحدا بعد واحد ثلث مرات لا يبقى شيء فلهذا في جعفر لا يمكن وجهين فيصير الاول
مثل الصورة الاولى وعلى الثاني مثل الثالثة وقد يتبين ان الاسما لا يمكن وضعها بالعمل المذكور فلنحاط بالعمل بغض

ر	ف	ع	ج
٦٦	كم	١٩٩	٨١
يح	٧٢	٨٧	١٩٨
٧٩	٩٧	٦	٧١

الاستقرا وذلك مثل احمد فانه لا يمكن نقصانه عن الاول اذا نقصنا منه واحدا
بعد واحد ثلث مرات يبلغ ما يتكسر واخره وانه عنه حابر اذ من شرط صحة
الوفق ان لا يتكسر فيه عدد اصلا والاسم الخاصية مشرع في التفصيل

ط	ع	ر	ل
٢٠١	٢٩	١٠	١٩٩
٢٨	١٩٨	١٠٢	١١
١٠٠١	١٢	٢٧	١٩٩

ط	ع	ر	ل
١٩٩	٣١	٨	١٠٠١
٣٣	٣٠٢	٩٩٩	٧
٩٩٩	٦	٣٣	٢٠١

من البيت الثاني فننقص منه واحدا ونضع الباقي في بيت فرزانه وهو البيت الثالث من السطر الثالث ثم نزيد على
ما في البيت الرابع واحدا ونضعه في بيت فرزانه ولا يمكن زيادته بعد بعض التكسر [illegible] نقصنا منه واحدا تكسر
منه اسمين مع ... فنضعه في بيت فرسه وهو البيت الثاني من السطر الرابع ثم نطلب عددا اخر
نضعه في احد القطرين الخالين على سبيل الاستقرا فلنضع خمسة عشر في القطر الاخر فيصير
الشكل بهذه الصورة فيتم وفقه بان يتم السطر القطري الذي اوله ا بما يتم تمام العدد

د	م	ح	ا
	يح		٧
	٦		
١يح		٣	

اعني وهو الاسم ثم السطر الثاني من سطور الطول والعرض ثم السطر الثالث وهكذا بقية السطور

القسم الثاني

ان لا يمكن وضع الاسم وذلك اما لكون حروفه اقل من اربعة كعلي او لكونها اكثر من اربعة كابو نعيم اذا اردنا ان
نضع في كل بيت حرفا او لتكسر بعض حروفه كمحمد او لوقوع التكسر في العدد عند العمل كالحسين فنضعه
بالعدد ومعنى ذلك انا نعد حروفه بحساب الجمل ونضع في كل سطر طولا وعرضا وقطرا مثل
ذلك العدد وطريق العمل فيه ان نملأ البيوت الثمانية التي ملأناها اولا في وفق الاربعة وهي البيت
الاول وبيت فرسه وفرزانه وفرسه والبيت الذي تحت فرسه وبيت فرسه وفرزانه وفرسه فيصير

٨			١
	٢	٧	
٣			٦
	يح	كم	

بهذه الصورة ثم ههنا طريقان ا ان نتم احدى الاربعتين مع بيوت قبلها الى سبعة عشر كما فعلنا في وفق الاربعة فيصير
باحدى هاتين الصورتين ثم نضع الاربعة بيوت خالية فنتمها مع بيوت قبلها الى تمام

٨		كم	١
١٣	٣	٧	
٣	١٦		٦
يح	ع	يح	

٨	١١		١
٣	٢٠	٧	١٢
٣		٩	٦
١٥	يح	كم	

عدد الاسم محطوطا عنه سبعة عشر وقد تم الوفق كما اذا
اردنا ان نضع اسم علي في الوفق فعددنا حروفه بحساب
الجمل فهي مائة وعشرة فيعمل العمل الذي شرحناه فيصير باحدى هاتين الصورتين

٨	١١	٩٥	١
٨٩	٢	٧	١٢
٣	٩٢	٩	٦
١٥	يح	كم	٩١

٨	٨٧	كم	١
١٣	٢	٧	٨٨
٣	١٦	٨يح	٦
٨٦	يح	كم	١٤

الطريق ٢ ان نقسم عدد الاسم بقسمين كيف شئت متساويين او مختلفين ونتم احدى الاربعتين باحد القسمين والاربعة
الاخيرة بالقسم الاخر كل ذلك مع رعاية شرط الوفق ونقسم اسم علي مثلا بقسمين ستين
وخمسين ونتم احدى الاربعتين بستين والاخرى بخمسين فيصير في الطريق الثاني
باحدى هاتين الصورتين واذا امكن الطريقين وجدتها عامة في الطريق واحدا فافهم واعلم

٨	٨	يح	١
يح	٢	٧	كم
٣	يح	كم٢	٦
يح	٣	يح	كم

٨	يح	كم	١
كم	٢	٧	يح
٣	كم	يح٢	٦
يح	٣	يح	كم

ان من الاسما ما لا يمكن وضعه في الوفق اصلا وذلك كل اسم نقص عدد حروفه بحساب الجمل عن اربعة وثلثين
كداود وهود وايوب ونحو ذلك [illegible] على هذا العدد في هذه الرسالة فان الاكثر اذا
اتقن ما ذكرناه لم يشكل عليه شيء في هذا الفن والله اعلم

٧			٥
	١	٤	
٢			يح
	كم	٣	

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي الا بالله الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة على سيدنا محمد واله اجمعين

وبعد فان اعداد الوفق وخواصها من جملة عجائب لم يطلع عليها الحكما ما كمثه غيرها من اي نوع من شيء كانت من العلوم الشريفة وكيف لا وقد كانت الاثار العجيبة والاسرار الغريبة فيها ساهدت عليه وتلك الشواهد في البعض منها بالضرورة وقد كان الاطلاع على انواع تلك الاسرار بمعزل عن حيز الامكان مع ان البعض منها مشهور بالبيان والبعض مخصوص عند الاتيان وما نحن بصدده فنذكر البعض منها ونذكر كما في الاول من الاشكال **اما شكل ٣ في ٣** فله خواص عشرة احدها انه اذا كتب على ما فيه من الاموال او على قرطاس ثم وضع فيه والشمس في تسعة درجة من الحمل والقمر في ثلث درجات من الثور وذلك في الحصة وثانيها انه اذا كتب بالشرائط المذكورة او حال اجتماع النيرين لحصول اي مراد كان فانه يحصل وثالثها انه اذا كتب والطالع القوس والقمر مسعود ثم دفن تحت عتبة السجن يخلص المسجون وكذلك اذا علق عليه ورابعها انه اذا كتب والقمر في ثلث درجات من الثور يامن المسافر عن القطع اذا كان معه ولا يعيي لذلك وخامسها انه اذا كتب على المعز والشمس في الحوت والقمر في السرطان كان صاحبه مكرما عند الناس وسادسها انه اذا كتب على خزف من مع ثم قبل ان يصيبها الماء يطرب اليها الحامل ثم وضعتها تحت قدميها سهل عليها الولادة وسابعها انه اذا كتب على الطين ويجعل ذلك في ماء جار ثم يرش على الطين دابة يطلق بطنها ويصلح لوجع الكلية والهيضة والحمى الغالبة ايضا وثامنها انه اذا كتب على القرطاس وكتب اسم الاتو على طهر مقابله عدد خمسه ثم يوضع تحت الحجر فانه يسحر وتاسعها انه اذا كتب لدفع البلا او لوقع الحاجة وللاستعانة في اي امر كان فانه يعمل وعاشرها انه اذا كتب على اربع قطع وجعل ذلك في كور ودفن في اطراف الارض يذهب منها الجراد والاصل فيه ان ينظر الى منازل القمر واتصالاته في الاقسام المذكورة وغيرها فانه من اللوازم ان يكون القمر مسعودا قوي الحال **واما شكل ٤ في ٤** فله من الخواص ايضا عشرة احدها انه اذا كتب والقمر متصل بالمريخ او ناظر اليه بنظر مودة يغلب على الخصم صاحبه عليه ولا يسام على ما هو فيه وثانيها انه اذا كتب بهذا الشرط فانه يمنع ان يعتريه القولنج وان في مدفعه وثالثها انه اذا كتب والشمس في شرفها والقمر في السرطان وهما متصلان مسعودا واما على القمر او على عزم يغلب على الخصم في الحروب والمناظرة ورابعها انه اذا كتب على الخاتم او على غيره والقمر ناظر الى الزهرة بنظر مودة والزهرة في خمسة عشر درجة من الميزان او من الثور او سبعة وعشرين درجة من الحوت وصاحبه يصير محبوبا عند من يصير محبة غالبة وخامسها انه اذا كتب والشمس في تسع عشر درجة من الحمل والقمر في ثلث درجات من الثور على الصندوق او العتبة او على ظهر الكتاب ونحوه فلا يظفر به اللصوص وسادسها انه اذا كتب عند قران السفليين يرتفع قدر صاحبه عند السلطان ويامن عند اعدائه وعن جميع الحشرات والهوام المؤذية وسابعها انه اذا كتب ووضع في الماء ثم سقي من اصابه الجدري يبرا سريعا ولا يعود ان يصد غيره من الامراض وغير ذلك

... اركانا عند الحكما وثامنها انه اذا كتب والقمر في الشرف او في السرطان باجتماع الشمس على صفحة فضة او خاتم منها ما كان ثم يضع حاملها السلامة اذا تعذر منها وكذلك غير هذا الشكل من روح الزوج وتاسعها انه اذا كتب على قطعة مربعة من الاسرب وقد كان زحل في شرفه او في بلد لم تنوا يحزنه دائما يجري صيته بالخير فيما هو فيه شرقا وغربا ويصير مثل صاحب القران بين اهل الزمان ونافذ القول عند السلطان ويصون في الدولة ما دام باقيا امانا عن جميع الاخطار وشر الاشرار وعاشرها انه اذا نقش على حجر اسود بهذه الشريطة ووضع في اساس البنا سمي بيوم القيمة وقويا منه ونقل لي الثقات ايضا انه وجد منقوشا على الحجر في الطوفان من نهومار ونقل ايضا انه كان منقوشا على سفينة نوح على السلام والظاهر انه يفيد في سائر الامور اذا كتب بطالع مناسب لذلك الامر وان كانت الافادة في البعض اظهر **واما شكل ٥ في ٥** فله ايضا من الخواص عشرة احدها انه اذا كتب والقمر في الميزان في سبعة وعشرين درجة منه بالمسك والزعفران ثم يغسل ذلك اذا كان القمر في السرطان ويسقى الصبي يصير حسن الخلق ذكيا محبوبا ولو سقي الحمير فاحد الطفل صوتها وثانيها انه اذا كتب والقمر في شرفها اعني سبعة وعشرين درجة من الحوت والقمر في السرطان ثم يغسل ويسقى المراة فانها تحب الزوج وتطيعه وكذلك اذا سقي الزوج او غيرهما وثالثها انه اذا كتب والقمر في بيوت زحل او المريخ في البرج المائي يفيد التسليط ورابعها انه اذا كتب والمريخ بتربيع الشمس او تربيع زحل اذا كان زحل منحوسا ثم يحرق ويطعم العدو فانه يمرض سريعا واذا كان مع الراس او في غير الثور او في الميزان كان ابلغ وخامسها انه اذا كتب بهذه الشريطة واعطي الواحد لا يصير احدا لا وان يبعضه ما دام هذا الشكل معه وسادسها انه اذا كتب والمريخ في العقرب والقمر في السرطان بطلسة يزيد لصاحبه قوة فوية لا يغلب غيره وان غلب عليه من فعل وسابعها انه اذا كتب والقمر في الدبران وعطارد منحوس والنحوس في الاوتاد والطالع هو الجوزا ثم يلصق بدار العدو يصير خرابا ولو طعم العدو صار حقيرا في اعين الناس وثامنها انه اذا كتب على قطعة ثوب في ساعة زحل او المريخ والطالع نحس ثم يدفن والقي في موضع غير مسكون يمنع العدو وقصدها وتاسعها انه اذا كتب في ساعة الشرف او المشتري يدفع وجع المفاصل والاضراس ويمنع لعسر الولادة ويحل الرجال على النسا وعاشرها انه اذا كتب والقمر في الشرف والطالع سعد صادف البناء يسخر له **واما شكل ٦ في ٦** فله من الخواص ايضا عشرة احدها انه اذا كتب على الاجر وكان زحل في شرفه او مثلثه ما في عدد شاء ثم وضع ذلك في اساس البنا اذا كان زحل في الشرف والسعد سعد البنا من مدة وفي بعض النسخ يخط بالسواد والاولى انه يوضع بصعود وصليب وثانيها انه اذا كتب بالشريطة المذكورة لا يقاومه احد ولا يغلب عليه غير صحبه وثالثها انه اذا كتب والقمر ناظر الى السعدين والطالع القوس بدل العداوة من الاعداء بالمودة ورابعها انه اذا كتب يظهر على الاعداء بظهر صاحبه وخامسها انه اذا كتب عطارد في ... السمو في عشر درجات من الحمل كان في الحفظ عن اللصوص وسادسها انه اذا كتب للغائب بهذه الشريطة يظفر ايضا وسابعها انه اذا كتب والقمر ناظر الى السعدين فلا يظفر بحمله والعقارب **واما شكل ٧ في ٧** فله من الخواص كذلك

اح انه اذا كتب والقمر في السرطان والاوتاد خالية عن المناحس يعني جوانبه عن الناظر عطارد وثانيها انه اذا كتب هذه
الشريطة وخلطت بالعسل والزعفران وغيرهما من المطعومات تحصل المقصود متناولها ويقدر على ضبط الشي واذا كان
وثالثها انه اذا كتب الشريطة المذكورة على قطعة كرباس بالعسل والزعفران وغسل في الشرف وذلك في خمسة عشر من
السنبلة ثم سقي صبيا فانه يزيد في حفظه وذكائه ورابعها انه اذا كتب في اليوم السابع من الشهر في ساعة محمودة
على سبع قطع من القرطاس ويجعل كل قطعة في بيضة والبيضة في مجرى الماء يفيد لمحو وخامسها انه اذا كتب في
للتزويج والشمس مسعود فانه يفيد **واما شكل ٨ في ٨** فله من الوجوه كثير الكلام انه اذا كتب والقمر في بيت المشتري
مسعودا او ناظرا اليه بنظر مودة فانه يفيد لصاحبه محبة وانطوى الوزرا والعلما وثانيها انه اذا كتب والشمس في
برج مائي والقمر في السرطان ثم يوضع طشت من النحاس مملوا من الماء في الصحرا ويغطى بغطاء ويلقى عليه مثل
من التراب ويعلق هذا الشكل في صدر الكسف ويجعل في موضع اخر منه التراب يستقيما من المطر سيل في ذلك
الوقت وثالثها انه اذا كتب والشمس مسعود في الحمل يزيد لصاحبه الخوف في البلد والمشي فيها ورابعها انه اذا
كتب هذا الشرط يفيد لمن يعسر عليه المشي **واما شكل ٩ في ٩** فله خواص احدها انه اذا كتب على قرطاس او كرباس
بخور والمريخ في الشرف وذلك في ثمانية وعشرين من الجدي او في الاوج او في السلسلة السادس من الشرف و
للزهرة في اول القوس ثم يفتح وقت الخصومة عند الخصام يقطع الخصومة ولو علق على واحد منهم
لا يقع الخصومة بينه وبين احد وقد سمي هذا الشكل بالف القلوب وثانيها انه اذا كتب هذه الشريطة يفيد
اذا كان له خصومة مع الغير عند السلطان او ما سوى فانه اذا اخذه بيده عند المشي الى باب السلطان والناظر
الله خصمه الاول يقطع غضبه وينهض بالعذر وثالثها انه اذا كتب والشمس في الشرف فانه ينزل السل النفس
ويظهر فيه الكلالة والسلطان ثم يبخر بانه مر طاهر في هذا الشكل على الخصوص بخور المريخ والزهرة يلبس
اسبوعات **واما شكل ١٠ في ١٠** فله خواص احدها انه اذا كتب والمشتري في خمسة عشر درجة من السرطان و
القمر ينظر اليه بالتسليث او التسديس على قطعة من الفضة او الفلعي ثم يبخر في صحاف بخور القمر في السرطان
ويختم به ويطعم فانه ينفع الموقوف والمسموم لمن اصابه مرض يعسر على الطبيب علاجه ولو كتب على صحن نحاس
ثم يغسل بالماء ويسقى فانه يفيد وثانيها انه اذا كتب والقمر في الثور على خاتم فضة ثم يختم الشمع به و
يلقى الشمع في القرية ونحوها فانه ينفع المريض وثالثها انه اذا كتب والشمس في احدى وعشرين من الحمل فانه
يرفع الوبا عن كل دار يكون فيها وان وقع الوبا في الملاقة ورابعها انه اذا كتب هذا الشرط يظفر صاحبه
على اعدائها وخامسها انه اذا كتب الشرط المذكور ينفع العلاج واكتسوب منه وسادسها انه يفيد
الصالح لمن يجري في امر اي امر كان اذا كتب على ذلك الشرط **واما شكل ١١ في ١١** فله خواص احدها انه اذا كتب
وزحل في الشرف وذلك في احدى وعشرين درجة من الميزان خصوصا بولادة الوجه على قرطاس فانه يصير صاحبه

فانه يفيد لمن يعسر عليه من قبل ولو علق على الحيوان اي حيوان كان فلا يعيى في المشي ولو حمل عليه الثقل وثالثها انه اذا كتب بالشرط
المذكور وعلق بالساقين فانه يرجع سالما غانما وبالهما انه اذا كتب وعلق على من اصابه القولنج اسهالا كان او غيرهم من
الحيوانات فانه يزيله في اليوم في غير هذا المرض ايضا على الخصوص للفرس ورابعها انه اذا كتب والشمس او الكمال
يفيد لقهر الاعداء وقمع الخصام على الخصوص للعمرانيه فانه صوفي بالتجربة وخامسها انه اذا كتب وعلق على من عجز في امر
فانه يسهل عليه **واما شكل ١٢ في ١٢** فله خواص احدها انه اذا كتب والشمس في الشرف والقمر في السرطان وطوى كحال
حول الزعفران الى الكوب ثم يوحدا للدعند المشي الى باب السلطان وسائر ذلك الهوا والى غيره فانه يحصل مراده منه
ويصير مقبول عنده في الافعال والاقوال وسائر الاحوال وثانيها انه اذا كتب والشمس في ستة عشر درجة من الحمل
فانه يفيد في بطلان السحر وثالثها انه اذا كتب لدفع العين فانه يفيد لذلك **واما شكل ١٣ في ١٣** فله خواص
احدها انه اذا كتب والزهرة في السابع والعشرين من الحوت في المشتري ناظرا اليها بالتسليث او التسديس والقمر متصل
لها او مقابل المشتري وناظرا الى احدهما بنظر مودة على صفيحة ذهب خالص او فضة خالصة فانه يصلح حاجته في
الوقت ويعظم كذلك وثانيها انه اذا كتب والشمس في الدرجة السادسة من الحمل فانه ينفع في فساد امور الاعداء و
ثالثها انه اذا كتب على جلد بهيمة لتخريب العمارات فانه يفيد ايضا **واما شكل ١٤ في ١٤** فله خواص احدها
انه اذا كتب والشمس في الشرف مسعود ناظرا الى زحل والمريخ بنظر مودة والاوتاد خالية عن المناحس على
اربع قطع من الفولاد ثم في جانب من القطعة صورة المريخ وفي جانب اخر صورة الشمس وفي الثالثة صورة
زحل وفي الرابعة صورة القمر وعلق ما فيه صورة زحل على لواء في الميمنة وما فيه صورة المريخ على لواء في
الميسرة وما فيه صورة الشمس على لواء في القلب وما فيه صورة القمر على لواء في الساقة فانه كان على عسكر فرهذا
العسكر وهذا ما علمه ارسطاطاليس الاسكندر ولو نقش صورة زحل على الفولاد وصورة الشمس والمريخ على
الذهب وصورة القمر على الفضة كان البأس اظهر وثانيها انه اذا كتب وزحل في احدى وعشر درجة من الحمل و
الشمس في درجة شرفها فانه يدفع مكر الاعدا ومضرتهم وثالثها انه اذا كتب بالشرط المذكور يامن صاحبه من
قطع الطريق ورابعها انه اذا كتب والقمر في احدى عشر من زحل يكتب السلاح يدفع الخوف ويزيله وخامسها انه اذا
كتب والشمس في خمسة عشر درجة من الحمل لطها للسرقة ويعين اللصوص **واما شكل ١٥ في ١٥** فله خواص
احدها انه اذا كتب والشمس في تسع درجة من الحمل والقمر في الاسد يسلك الرمي على الذهب او الفضة او على القرطاس
فصاحبه يكون محبوبا مهيبا عند الناس وفي بعض النسخ يكتب والشمس في الدرجة الاولى من الحمل وثانيها انه اذا
كتب الشرط المذكور اولا لا بطال السحر ورابعها انه اذا كتب هذا الشرط والشمس في الدرجة الاولى من الحمل
فانه يفيد لقهر الاعدا والدعاوى والخصومات عند الحكام وخامسها انه اذا كتب هذا الشرط فلا يغلب صاحبه
الخوف والوهم ابدا وسادسها انه اذا كتب والشمس في الاوج وزحل في الطلوع من الاوج يامن صاحبه عن البلاء بعون الله

انه اذا كتب على العمود [illegible] ... من الكم [illegible] ... العمود [illegible]

واما سعل ١٦ اى ١٦ فله خواص احدها انه اذا كتب والزهرة في الثور والثريا في الطلوع حتى تكون الشمس وابنها في
خالنا عن المناحس يصير صاحبه صاحب قرار ويصرف اهل الزمان وثانيها انه اذا كتب على الورد او الزعفران
على القرطاس او على لوح من النيبه فانه يسهل لصاحبه في كل امر يشتد عليه حتى اذا كان خائفا عن القتل تحرز
عامله لكن من اللوازم ان يكون المشتري في الجدي ناظرا الى المريخ نظر مودة والنسر الطائر في الطلوع ولو
غسل هذا وغسل به كوالما عند المشي الى السلطان يصير محبوبا مقبول القول وثالثها انه اذا كتب وقت طلوع
الشمس والزهرة في الميزان والقمر في الجوزاء مسلمنا الزهرة ثم ربطه على عضد الدين فانه يصير محبوبا عند الناس
حتى ان من جالسه لا يحب ان يفارقه ورابعها انه اذا كتب وعطارد مع القمر في الجوزاء والقمر مسلمنا الزهرة خاتمه
يونو في العشق بامر عجيبا وهذا يسمى بالف المطلوب وخامسها انه اذا كتب والمشتري مع الراس في وسط
السماء منظورس يسهل عليه ما هو الاشد من الامور ويصير معتبرا عند الملوك وسادسها انه اذا كتب
والشمس في السرطان والقمر مقارنا بالهام يوضع في البيت يامن من جميع الموذيات وسابعها انه اذا كتب على قطعه
من الحديد والمريخ في ثمانية وعشرين درجة من الجدي والقمر في الدلو او المريخ في الحوت او القمر في السرطان
والجوزاء في الطلوع فانه اذا وضع في المتاع يامن عن السراق وثامنها انه اذا كتب لطلب الحوائج او العفو
على اللصوص عن اللطان والشمس في الدرجة الثالثة من الحمل فانه يسعد وتاسعها انه اذا كتب لحصول السماع
فانه يفيد واما سعل ١٧ في ١٧ فله خواص احدها انه اذا كتب بالمسك والزعفران والمشتري في الشرف يصير صاحبه
محبوبا عند الخلق ويحصل مراده في ذلك الشهر وثانيها انه اذا كتب حال كون المشتري في [illegible] وعشرين درجة
من السنبلة والقمر في ثمانية وعشرين درجة من الثور على الولاد او على القلعي وعلق على الصدر يسمع من
الخفقان وثالثها انه اذا كتب والشمس في سبعة عشر درجة من الحمل لعمارة المواضع فانه يسعد ورابعها انه اذا
كتب على ورق الغار لهذا الشرط لسل الحيات والعقارب يفيد واما سعل ١٨ في ١٨ فله خواص احدها انه اذا
كتب المريخ في خامسة وعشرين درجة من الجدي والقمر زايد النور ولو كان في الشرف فهو اولى بالمسك والزعفران
وعلى قطعه كاغد وغسل بالما فاذ كل [illegible] لمن عقرب رجوله اذا سعى وثانيها انه اذا كتب والشمس
في احد عشر درجة من الجوزاء او الزهرة في عشر درجة منه فانه ينفع مما يشتد عليه من الامور وثالثها انه اذا
كتب والشمس في احد عشر درجة من الحمل لعلم البنا والابواب فانه يسعد ولو كتب على الحانوت يسعد واما سعل
١٩ في ١٩ فله خواص احدها انه اذا كتب وزحل في سبعة وعشرين درجة من الجدي على قطعة من الرصاص ودفن
في البيت يدفع مضرة الحشرات من العقارب والحيات وثانيها انه اذا كتب والشمس في اول الحمل لاصلاح
هوس يكون حربا فانه يصلحه وثالثها انه اذا كتب بهذا الشرط لتسكين سلطة من النساء فانه يسعد واما سعل
٢٥ في ٢٥ فله خواص احدها انه اذا كتب والراس في الحوت والزهرة مقارنة الراس على قطعة من الحديد و

في طلوع حال [illegible] الزهرة الى سبعة وعشر درجة من الحوت فانه يزيل الصرع اذا علق بالمصروع وثانيها انه اذا كتب
في هذا الوقت وعلق على عنق الديك يامن طهر السحر في دار هو فيها وثالثها انه اذا كتب والشمس في خمس درجات
من الحمل فانه يفيد لعسر الولادة وفي بعض النسخ يفيد لعسر البهري واما سعل ٢١ في ٢١ فله خواص احدها انه اذا
كتب والمريخ في تسعة عشر درجة من العقرب والسماكان ساقطان عنه مودة [illegible] على [illegible] الغريب ودفن هذا
الاحجار في درب يخرج منه المسافر فانه يصعب في ذلك السفر رجاء ولا يمكنه ان يعود الى الوطن ولو دفن
في دار العدو يخرب الدار وثانيها انه اذا كتب حال كون زحل بالميزان مقارنا مع السماك الرامح على لوح
من الحديد وعلق واحد عليه يوم المصاف يصير الى احد ولا يعمل عليه شي من الاسلحة البتة وثالثها انه اذا كتب
بهذه الشريطة المذكورة وختم به الصحيح وحو وكل من يأكل من ذلك الخبز يصير حربا في الغاية مهما كان
منه العسكر في المقاتلة ورابعها انه اذا كتب والشمس في السابعة من الحمل [illegible] اكبر يسعد وخامسها انه اذا
كتب بهذه الشريطة للقوة يؤثر بامر عجيبا واما سعل ٢٢ في ٢٢ فله خواص احدها انه اذا كتب والقمر في اربع
درج من الثور ناظرا الى المشتري لا الى المريخ وعلق على عنق الفرس فلا يصيبه شي وثانيها انه اذا كتب والمريخ
في عشر الثور على لوح من النحاس ثم غسل ذلك بلبن الاتان وسقى العدو فانه يهرب من الهلاك وثالثها انه اذا
كتب لطلب النكاح والشمس في الدرجة الاولى من الحمل يسعد ورابعها انه اذا كتب بهذا الشرط لخوف اللصوص
يفيد ايضا واما سعل ٢٣ في ٢٣ فله خواص ايضا احدها انه اذا كتب والقمر في الثالثة من الجوزاء على جلد بيس في
زوج ثم يطوى اذا كان عطارد في الشرف فان صاحبه يامن من الحيات والعقارب حتى يمكنه ان يأخذ منها
وثانيها انه اذا كتب بهذه الشريطة وغسل بالما الذي شرب منه لا يضره السم وثالثها انه اذا كتب والشمس في تسعة وعشر
درجة من الحمل لاستعانة من الناس فانهم يسعدون ورابعها انه اذا كتب لعقد الالسنة حال كون القمر في
احد عشر درجة من الثور فانه يسعد واما سعل ٢٤ في ٢٤ فله خواص احدها انه اذا كتب على الحلو اصفر او
قرطاس لونه لون اللولو وعطارد في خمسة عشر درجة من السنبلة خال عن المناحس والقمر ناظرا اليه نظر مودة
سالم عن المناحس كذلك يقدر على صاحبه تحصيل العلوم اي علم اسرع فهم وسعد عن السار وثانيها انه اذا
كتب في قران عطارد والزهرة والقمر يؤثر في تعليم الموسيقى بامر عظيما وكذلك في القاسي وثالثها انه
اذا كتب والشمس في الشرف لخواص الحسن وطرد [illegible] وعملهم يفيد واما سعل ٢٥ في ٢٥ فله خواص احدها
انه اذا كتب والزهرة في ثمانية وعشر درجة من الجوزاء طالعه والقمر يبعد عن الطريقة على طريقة العرال وعلق
ووضع على راس الصبي ينام في الراحة وثانيها انه اذا كتب والشمس لصداع الراس والقمر مسعود في السرطان
بالمسك والزعفران يفيد الصداع ويزيله وثالثها انه اذا كتب والشمس في خمس درج من الحمل يسد الدم الصفرا
والقولنج واما سعل ٢٦ في ٢٦ فله خواص احدها انه اذا كتب والشمس في الشرف او المريخ في الاسد او في الجدي

والقمر في عشر او في سبعة عشر درجة من القوس على حرير ويطوى اذا كانت الزهرة في الحوت ثم يحمل في الاطلس الاصفر فان صاحبه
لا تصيبه طاع ولا جماع وهذه الخاصة عزيزة عند الحكماء وثانيها انه اذا كتب والشمس في خمس درج من الحمل سعدا الاوامر التي فيها منافع
خاصة وثالثها انه اذا كتب لارسال الهدايا وقبولها نفيد **واما شكل ٢٧ في ٢٧** فله خواص احدها انه اذا كتب والمشتري في الشرف و
القمر مسعود سعد صاحبه عند الاشراف وغيرهم وسماه ابو علي كبير المقاصد وثانيها انه اذا كتب هذه الشريطة تحمل صاحبه على
العبادة من الصلاح وثالثها انه اذا كتب الشريطة المذكورة فلو جامع صاحبه المراة يولد من ماءه ولد يعمل على امر لا ينقطع
نسله ورابعها انه اذا كتب والشمس في خمس درج من الحمل او الحوت للمراة التي لا تسكن على حرير ودفن في البيت فانه يسعد
واما شكل ٢٩ في ٢٩ فله خواص احدها انه اذا كتب والشمس في الشرف والقمر في اربعة درج من الثور او اثني عشر من السرطان
او في ستة من السنبلة او في بلده من القوس حال طلوع الشمس في الحمل ثم يطوى بشرف الزهرة فان الملوك يحترم صاحبه و
هو محترم عند اهل السلاح وثانيها انه اذا كتب وعطارد في السنبلة او في الحوت او في الميزان او في الدلو ولا يكون
تحت الشعاع ولا راجعا ولا محترقا السليخ الرسالة وقبولها نسعد وثالثها انه اذا كتب والزهرة في الحوت او في الاوج
على حرير ثم يطوى بشرف القمر فصاحبها عزيز عند العلماء ورابعها انه اذا كتب هذه الشريطة نصر صاحبه محبوبا عند
النسوان في عامة والمتمردون الطاعون ايضا وخامسها انه اذا كتب والشمس في الثالثة من الحمل او الحوت لعقد اللواء
نفيد **واما شكل ٢١ في ٢١** فله خواص احدها انه اذا كتب والقمر في اربع درجة من الثور بالطوا الى السعد بن زيد البور يسعد
للتاجر في امور التجارة حتى يحصل له الربح الكثير وثانيها انه اذا كتب هذه الشريطة او في قران الزهرة والقمر في
عقدة الراس فانه يسعد في المشي للعروج وثالثها انه اذا كتب على السمك والشمس في احدى عشر درجة من الحمل او الحوت ا
نفيد لعقد الهول اذا دخل **واما شكل ٣٥ في ٣٥** فله خواص احدها انه اذا كتب طالع حول الشمس في الحمل ويطوى في
الساعة يزيل لصاحبه الادوية يوما فيوما وهذا شكل مبارك عند اهل الفرس لانه على عدد ايام الشهر وثانيها انه
اذا كتب هذه الشريطة امن صاحبه من الافات مثل النجاة وغيرها ولا يبطل حتى تصيبه الى اخر السنة وثالثها انه اذا
كتب حال تحويل الشمس في الحوت او قوسا من العقيق على لوح من الذهب او على الشبه الاصفر في العامة او على حشب احمر
يزيل لصاحبه الخلل عن الدماغ ونفويه ولو حرك الما واغتسل به فلا يحوله ولا يعد ورابعها انه اذا كتب لحصول
ما يحتاج الله والشمس في خمسة عشر درجة من الحمل وفي احدى عشر درجة من الحوت يحصل له ذلك وخامسها انه
اذا كتب والشمس مسعود لقبول السلطان نفيد **واما شكل ٣١ في ٣١** فله خواص احدها انه اذا كتب والزهرة في الحمل
لعقدة الراس او في سبعة وعشر درجة من العقرب على لوح من النحاس وصعد في جبل ليس فيه ملك اعلا منه وسمه عليه
ملائع فلا رجل ثم لف اللوح في لبس سوداء ووضعه على راس الملك اذا كانت الشمس في الرابعة من الثور على درجة
الطالع ووضع موضع اربع لسات فان الحواد لا ينزل في موضع يرى ذلك الملك وثانيها انه اذا كتب السفر للرسالة
والشمس في احدى عشر من الحمل والحوت فانه يسعد وثالثها انه اذا السلطان خفا الحاله حالة احتاج الشمس والقمر يسعد

واما شكل ٣٢ في ٣٢ فله خواص احدها انه اذا كتب بحمد الطالع واشراف القوم والوالد والولد وامثاله في شرف القمر واذا كتب القضاة
والعلماء في شرف المشتري وعلى هذا القياس في شرف الكواكب فهنا مناسبة من اللوازم ان يكون الكواكب في درجة الطالع او في وسط السماء
فاذا كتب هذه الشريطة على الحرير وصور صورة الشخص الذي يشمع عن مزاج الطور ودفن فيما بين الربع طوف يظهر المودة
بينهما وثانيها انه اذا كتب والشمس في الاعلى السماء يسعد في الغاية وهذا الشكل مسعود محبوب عند الحكماء واهل الفرس
سموه فرح لسي واعلم بان الخواص المذكورة في هذه الاشكال ليست محصورة في الاعداد التي مر ذكرها في كل شكل بل الموجود
منها في الكتب ليس عندي الا هي فلا يبعد ان يوجد ما عداها بل الحق ان يوجد والوجدان بتوفيق الله عز وجل

٦	٨	٣	٢٤	٤
٧	١٢	١٧	١٠	١٩
٥	١١	١٣	١٥	٢١
٢٥	١٦	٩	١٤	١
٢٢	١٨	٣	٢	٢٠

٨	١١		١
	٢	٧	١٢
٣		٩	٦
١٥	٥	٤	

٨	١٥	١٢	٤٥	٤٦	٤٨	٦
٩	١٨	٢٠	٣٥	٣٦	١٦	٤١
١١	١٩	٢٤	٢٩	٢٢	٣١	٣٩
٧	١٧	٢٣	٢٥	٢٧	٣٣	٤٣
٤٧	٣٧	٢٨	٢١	٢٦	١٣	٣
٤٩	٣٤	٣٠	١٥	٤١	٣٢	١
٤٤	٤٠	٣٨	٥	٤	٢	٤٢

١٥	١٢	١٤	١٦	٧٥	٧٦	٧٨	٨٠	٨
١١	٤٣	٣٦	٣٨	٦١	٦٣	٦٤	٢٢	٧١
١٣	٤٥	٣٤	٣٦	٤١	٥٢	٣٣	٥٧	٦٩
١٥	٤٧	٣٥	٤٠	٤٥	٣٨	٤٧	٥٥	٦٧
٩	٣٣	٣٣	٣٩	٤١	٤٣	٤٩	٥٩	٧٣
٧٧	٦٣	٥٣	٤٤	٣٧	٤٢	٢٩	١٩	٥
٧٩	٦٥	٥٠	٤٦	٣١	٣٥	٤٨	١٧	٣
٨١	٦٠	٥٦	٥٤	٢١	٢٠	١٨	٥٨	١
٧٤	٧٠	٦٢	٦٦	٧	٦	٤	٢	٧٢

٤	١٠	١٨	٨٤	٨٥	١٥	٩٤	٩٦	٩٨	١
٩٥	٢١	٧٩	٣٢	٧٥	٧١	٢٩	٨٢	٣٠	٦
٣	٧٧	٣٦	٤٢	٦٢	٦٤	٦٦	٣٣	٢٤	٩٩
٩٣	٢٣	٣٤	٥٠	٥٣	٥٦	٤٣	٦٧	٧٨	٨
٩	٧٦	٦٣	٥٥	٤٤	٤٩	٥٤	٣٨	٢٥	٩٢
٩٠	٢٦	٦١	٤٥	٥٨	٥١	٤٨	٤٠	٧٥	١١
١٢	٢٧	٤١	٥٢	٤٧	٤٦	٥٧	٦٥	٧٤	٨٩
١٣	٧٣	٦٨	٥٩	٣٩	٣٧	٣٥	٦٥	٢٨	٨٨
٨٧	٨١	٢٢	٦٩	٣١	٣٠	٧٢	١٩	٨٠	٢٤
١٠٠	٩١	٨٣	١٧	١٦	٨٦	٧	٥	٣	٩٧

[illegible]	[illegible]	٤	١٥	[illegible]	[illegible]	[illegible]	١
	[illegible]	٢	[illegible]	[illegible]	و	ر	ر
	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	بو	و	٦
	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	بو	بو	٨
[illegible]	[illegible]	٩	[illegible]	[illegible]	[illegible]	بو	و
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٧	٤	٣	[illegible]

مرغ ابو جرح
قال الله تعالى
المعصية بين النظر الاسد او را
على المعاصي عشرين بعد لفظا لفظا
او يرجو صادره بلوز الرابع لفظا
في حقه فهو السعي الى العجم
نعم ارادته او البرهان على الناس
ارادته فوق المعصية منه يهرب الشر
الى عين نقيض النظر الى عدم
ارادته او البرهان على الناس ارادتهم

صاحبه الكاتب محمد شريف

عفا الله عنهم اجمعين الحسيني القادري